

بازرسی شد
۳۷ - ۶۰
بازدید شد
۱۳۸۵
۹۵۵۳
۱۰۷۸۱
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب نجاح الطالب لمختصر المنتهی لابن الحاجب
مؤلف
موضوع
شماره ثبت کتاب
۸۵۹۹۱
۱۲۴۳۹
۱۳۴۵۶



نجاح الطالب لمختصر المنتهى لابن الحاجب

للعلامة المقبلي رحمه الله تعالى

وكون الامر للوجوب

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله واليه منتهى
امل الامل ورغبة الراغب . وله الشكر فهو دافع النوائب
ومولى المواهب . واشهد ان لا اله الا الله شهادة صادق
عن اقوم المذاهب . واشهد ان محمدا عبده ورسوله نضرة
شموس المناقب وشموس المقانب . صلى الله عليه وسلم
صلاة وسلاما يقومان بحق مقامه في اعلى المراتب . و
على اله اعلام الدين وقرنا الكتاب الى ان يرد حوضه
الشارب وبعد فهذه نكيتات عرضت لنا عند درس
مختصر المنتهى وشرحه للعضد وحاشية السعد لم
اقصد فيها التفتيش عن كل عارب . لكنها اقطاب
يدور عليها رحى هذا الفن وغرض محرزه على من لم
يمهرها الانصاف والنظر الثاقب . سميتها نجاح الطالب
لمختصر المنتهى لابن الحاجب . والمرجو ممن ينظر فيها ان يتغمد
سهوها واهلها ويصونها عن الشوائب فمنه المبدأ واليه
المنتهى وهو العزيز الغالب . وقد علم معاصري ف
معاذري والتفت اليه في جل مشتراشي فليس لغيري
براح ولا ذاهب قوله ولا الادلة السمعية قال الشارح
لان العقل لا مدخل له في الاحكام عندنا نعني ان الحكم
لشرائع الحقيقة نفس الامر حتى يعثر العقل على شيء من
جزئياته بدون الشرع كما هو مذهب المعتزلة بل الحكم
عند الاشاعرة نفس خطاب الشارع ولكن هذا التعليل مبني
على ان من جعل العقل يدرك بعض الاحكام باستقلاله
لا يحتاج هنا الى معرفة الادلة السمعية وهذا انما يلزم



لو كان

لو كان المعتزلي يدعي ان عقله احاط بالاحكام واما
اذا ادعى شيئا مجملا بل احكاما معدودة فيما لا يبلغ العشرة
وسائر الاحكام يوخذ من الشرع عنده فاي موقع
لقول الشارح عندنا انما هي الهامات تعهدها الاذكيا
واحاط بالضعفاء احد منهم واهتما ما ساعد الفرقة
واساغ السنن خلافا للبعض قوله تعالى ان اقيموا الدين
ولا تتفرقوا فيه وهذا اول ما قرع سمعك وبابتك
في الكتاب في كل مرصد فالتفت اليه واجتهد ان لا
يعلق بك غبار ان كان لك رغبة في التقوى ومجانبة
لهوى الاهوى قوله العلم بالقواعد الخ ان يقال ان
اصول الفقه ونحوه نفس القواعد فان العلم المتعلق في
الحال في قلب زيد ليس هو حقيقة الاصول كما يقول في
سائر الحقائق فليس لنفس العلم بالحدود المخصوص
بل نفسه فعلى هذا لا يتحقق الوجود الخارجي لهذه
الحقائق المحدودة كما هو شأن سائر الماهيات لكن هذه
ليس لها جزئي خارجي كما لماهية القدس مثلا لانها
اشخاص ويسمى اصول الفقه مثلا مجموع قواعد مخصوصة
ما مر والف وكون النهي للوجوب والنهي للحظر مثلا كافراد
الماء ونزوله لا الف المسمى بالحجر جزئي ذلك اللقب ومسمى اللقب
المسلم منزلا جزا كلها عقلية عقلي قوله واما استمداده
فمن الكلام قال المصنف الشارح لتوقف الادلة الكلية على
معرفة الباري تعالى الخ الحق ما ذكره الرازي وغيره انه
كلي المسلم ان اريد الامكان وان اريد الكمال او رعاية الحكمة

وكون الامر للوجوب

لئلا يضيع الوقت في غير مهم فهو كذلك لكن ذلك خارج
عن البحث **قوله** وسوقف على قاعدة خلق الاعمال قال
السعد حيث بين ان المؤثر هو الله وحده ان اراد في
ايجاده فهذا المراد وان اراد اعم من ذلك فلا وجه له
لان الذي لا بد منه هو انه لم يؤثر في المعجز غيره تعالى
ولا دخل لغيرها على ان كونها من فعل الله تعالى لا يكفي
حتى ينضم الى ذلك كونه لا يصدق الكاذب اذ كونها فعله
تعالى يدل على التصديق ولا يلزم من التصديق الصدق
فلا بد من بيان ان من صدقه الله تعالى فهو صادق وذلك
ببيان انه لا يجوز عليه تعالى تصديق الكاذب لانه قبيح لا يجوز
على الحكيم وهو مبني على انقسام الافعال الى حسن وقبيح
وقد نفاه نفاة الحسن والقبح فلا طريق لهم الى اثبات
السمع اصلا وقد ملأوا الدنيا نفاقا ولم يحصلوا على ما
يشتبه على الضعف فضلا عن كامل العقول لقد طالت
مناظرات بيني وبين بعض الكاملين منهم فكلما اراد الاحتجاج
بكتاب او سنة اقول له حتى يصح ذلك لا اصل فينقطع
فعلى هذا نقول هو جيد قول الشارح ويتوقف على قاعدة
خلق الاعمال اذ الجبري يجوز ان يخلق الله تعالى الكفر ويعذب
عليه اذ لا يقبح منه فلا يمكن اثبات الشرع كما ذكرنا فهو
اعلم ان الافعال ضربان احدها اقدرنا الله تعالى على
جنسه كخلق العجز وسوق الجبل وسؤاله نظم القرآن و
الثاني لم يقدرنا الله على جنسه كاختراع الاجسام واحياء
الاموات كجعل العصا حية واخراج الناقة من الصخر والا

في الضرب الاول بخروج ذلك المقدار عن معتاد قدرنا
فلو اقدرنا الله عليه كان خارقا معجزا والاعجاز في
الضرب الثاني بمحض ايجاد ما خرج عن قدرنا فقوله
امتناع ما يخرج عن القدرة ان القديمة غير صحيح وقوله
السعد في تفسير قوله على قاعدة خلق الاعمال حيث بين
ان المؤثر هو الله وحده غير صحيح ايضا فانا نعلم انه بمثابة
الجبر يلزم منه عدم صحة النبوة صابر شرطها هذا
لغيره كالنبوة وقد بينا انه لو عذب الله المجبور لكان
ظالما تعالى الله علوا كبيرا فيصح ان يصدق الكاذب
فلا يصح شرعا **قوله** ولا يتعلق به تعالى اما المحصول
التخلص من التكليف فنعم غير انه خارج عن البحث واما
لامكان الاجتهاد فلا نسلم على ان الذي يحصل فيه انما
هو امكان معرفة الاصول وهو غير الاجتهاد بالفعل
فقوله ايضا واما العربية فلان الكتاب والسنة
عربيان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة
خروج عن البحث المراد اذ ليس كلامنا في الاستدلال
بل في تحصيل الزمن الاتية **نعم** الواقع في الاصول
والكلام مما يوافقهما في بعض المباحث وكذا الاصول
والعربية كالكلام في الفاظ العموم مثلا واللائق
ان الاخص بتلك المباحث احق باسم المستمد منه في
الاخر بالمستمد وربما كان بعضها اخص بهذا وبعض
اخص بذلك فيستمد كل من الاخر **قوله** واما الاحكام في
الظاهر ان يريد من الاستمداد من الاحكام بعض ...

لانه غير ممتنع ان يقدرنا الله عليه
ويكون خارقا كما ذكر كاقدار
عيسى عليه السلام في احياء الموتى
وغيره ... كذا وجد به

ومشاركة على مسائل الفقه ففي ذلك نوع اعانة للاصولي
تصدق بذلك معنى الاستمداد وان لم يكن لازما لكنه
كاللازم واما تصور حقائق الاحكام الخمسة وان كان
لابد منه للاصولي كالمتفرع وكل من يتكلم على ما
يتعلق بالتكليف فلا دخل له بالاستمداد منه بعض حد ا
قوله الدليل الدليل فعيل بمعنى فاعل فالمعنى اما
ما يحصل عنه فالدليل بمعنى ما من شانه ان يدل كالمحرق
للنار او بمعنى ما حصل عنه المدلول كالمحرق لما قد
احرق والاول مجاز والثاني حقيقة كما في تحقيقه في
بحث اسم الفاعل وتعلم ان قوله يطلق على الصانع
العالم والعالم من شبه خلط الحقيقة بالمجاز والتحقيق
ان الحقيقة ما حصل عنه المدلول فالدليل اذا هو العالم
بفتح اللام لانه بمجرد النظر الصحيح فيه يحصل
العلم بالمدلول واما العالم بكسر اللام فانما ينتقل
ذهنك من كلامه الى مدلول كلامه وهو وجود الاله
العالم بواسطة وكذلك خالق الدليل بخلقه بنظر
فيه الناظر فهو من نحو الاسناد الى السبب ويوضح ما
ذكرناه ان الحاجة الى الوضع والغرض منه هو تحصيل
فائدة هو رسم صورة الموضوع له في ذهنك كالنيابة عن
الاشارة الحسية مثلا فهما لم تحصل الفائدة لم يكن الا بتمام
وضعها فلو امتنعت الفائدة لاستغنا الحمل كقولنا السما
فوقنا والارض تحتنا لم يكن الاستعمال وضعيا كما ذكر في
شرح التسهيل وكذلك لم امتنعت للعلم تخلافها كقوله

الحجر

الحجر قد يسمع او يبصر ومثله النفي كلم يسمع ولم يبصر وان
صحت المناطقة فمرادهم حاصل النفي لا صحة الاستعمال
اذ كلامهم على المعاني لا على الالفاظ على ان من نحو نعم
كقولهم اللاشي واللاموجود كقول بعض الحنفية
الملكة ومديسه ونحو ذلك وهذا حيث يراد صدقه
في الخارج اما لو اريد الحكم على الماهية كقولك الفرس
اكبر من الحمار والرجل خير من المراة والحجر لا يسمع ولا
يبصر كان حقيقة لانه من اسناد الاسم بمعنى ذو وكيدا اذ
تكلمت بذلك لغير افادة المخاطب بل لتمهيد قاعدة مثلا
كما تكلم بعدة مقدمات مسلمة بعدة وبين حصها لتفرع
عليها لا لتعدد احكامها وقد اطلنا هذه في الابحاث
المسدده فليراجع **قوله** في الشرح وهو بحث مذكور في
الكلام قال السعد وبيان الممكنات مستندات الى الله
تعالى ابتدا فالعلم او الظن عقب الدليل والامارة
يكون بخلق الله تعالى من غير تاثير لهما ومعنى استلزام
الدليل العلم استعقابه اياه عادة فلا يبعد ان
يستلزم الامارة الظن بهذا المعنى ويتخلف عنها بنا
على ان ليس الا تخلفه عقيبها ولكن ... ان الاستعقاب
العادي ممتنع التخلف عادة وان جاز عقلا حتى لو وقع
كان من خوارق العادة وتخلف الظن عن الامارة ليس
كذلك بخلاف تخلف العلم عن الدليل انتهى وهو صحيح
الا انه اما استنادا على عدم اقدار الله للعبد فليس
بلازم فان القائلين باقدار الله قالوا بخلق الله تع

للعلم العادي وان خالف بعضهم في الكسبي فاعتبار الجزم
ما ذكر وأما قوله يختلف الظن الخ فهكذا يقولون لم نر غيره في كتب
الاشاعرة والمعتزلة جميعا ومنه قول العضد هنا لانه لا ربط بين
الظن وبين شيء علاقة لانتفائه مع بقاء سببه والانسب عقلي ذلك
فانه اذا كان الغيم الرطب والبرق والرعد والعوامل الذي
شك وسنرماه دراج مثلا من جهة اليك بسرعة يحصل
معك الظن قطعا ان ربما انكشف عدم وصول المطر الى حيزك
وكذا لكمك المتوسط في سوق كثير كلها مبنيه من الغش قد
اشتغلت باوان عن بنيتك وعن جهة واحدة من الاربع فانك تضطر
الى الهرب لاجل السلامة وقد فتحرك طبيك وقد سكن الرياح
او تنزل المطر او غير ذلك من الاسباب فيسلم بيتك وعلى الجملة
فكل صورة حصل عنها الظن فهو يحصل عند مساويها وكل
عاقل راجع نفسه لا يشك في ذلك والذي اظنه ان منشأ تطبيقهم
بسبب اشتغال ذهني من امارة الظن الى الظن ومع هذا فهو
بعيد عن هذا الجمهور وتحقيقه ان الدليل يلزم عنه العلم
والعلم يلزمه مطابقة المعلوم لا يجوز عدم المطابقة اذ حقيقته
ذلك والامارة يلزم عنها الظن كما ذكر سواء وهما
عادتان لا يفترقان لكن ليس من لازم الظن المطابقة فلهذا
قد يحصل الظن ولا يحصل المظنون ولا يجوز حصول
العلم ولا يحصل المعلوم في هذا الافتراق عند ذكره في
الاتفاق فكانه اتفق المطابق لتناول جهة الامرين بالاجمال
وقد بحثت عن هذا جهدي مدة طويلة في كلام الرازي
وابن الحسين وغيرهما وسيعيد ابن الحاجب هذا البحث والنقل

فلكن

فلكن منك على ذكر لعل الله سبحانه يسر لك تحقيق الصواب
والخير كله بيده كما قال الصادق المصدوق صلى الله عليه وآله
وسلم فيما اخرجه مسلم وغيره واما قوله لسعد ان يكن
الاستعقاب العادي ممتنع التخلف عادة الخ فهو كلام متداول
بين النظار وقد اورث شهرة التطبيق الاقناع عن اماطة قناع
القناع وقد حققناه في العلم الشامخ بما لم اعلم اني سبقت
الى تحريره وان كان لصاحب الغايات قد حام حوله وحاصله
انا نجد علما استدلاليا بان الامر الدائر في الماضي على امر لا يختلف
في المستقبل ما لم يعرض له امر لم يكن ويسمى بالعلم العادي
ومثاله طلوع الشمس غدا ودليل كمال ذلك الدوران حصول
هذا العلم الاستدلالي ودليل نقصانه عدمه ووزانه المتواتر
سوا قوله وجب المقدمتان المقام ان ذلك لازم في كل
استدلال وليس بصحيح بل اللازم ما يحصل به الاستدلال
فان الاثر يدل على المسير والبعرة تدل على البعير من دون
ان يخطر بالبال كلية والحاصل ان العلم ضروري او نظري
بلا واسطة سبب كالمسموع والمبصر وغير ضروري اي لا يقع
بمجرد حصول الشيء العادي بل لا بد من اجالة البصيرة
والتفاتها للزوم بين الدليل والمدلول كقولك عشرون ضعف
عشرة وتطير البصر في المرئي من بعيد او في الغلس بين
بالظن والتنوير حتى يصير كالمرئي المضيء والعلم في الجميع يحصل
لا تدريجا فقصر العلم على صورة خاصة ليس بصحيح وساول المصنف
تمسك ما تاول كلامه في لزوم الرجوع الى الشكل الاول كما سيأتي
فان كان حاصل ما اول الشارح كلامه انما هو تحرير الدعوى فقط

فتأمله هناك واستغن عن اعادتنا للتنبيه عليه **قوله** واعترض
بالامور العادية اعلم ان الشيء في نفسه لا بد من كونه على احد
النقيضين والعلم يتعلق به على ما هو عليه في ذاته فالعلم تابع للمعلوم
في وصفه واما العالم فلا طريق له الى المعلوم الا العلم فاذا وجد
علما بكون الشيء على حال منقطعا او دائما كيف يتعقل انه يحتمل
النقيض بهذا الاعتبار فلا وجه لما ذكره ... المكن في نفسه
يجوز عليه السلام النقيضين بحسب نفسه العلم واسعه لم
يصح منه ... ايضا ان يقال متعلقه يحتمل النقيض بل لا يحتمل النقيض
لانه امكان للعلم عا في نفس الامر وما في نفس الامر لا يكون الا على
احد النقيضين ولا ما في عليه زمان يقارنه هو يحتمل النقيضين
بل لا يحتمل ويقبل الا احدهما ونظيره حمل الاختين لا يحتمل احدهما
في ان الثاني انما يتعاقب حلهما فهذا الايراد يتشعب لا يليق بالمحقق
ونظيره قولهم الخبر يحتمل الصدق والكذب كيف يحتمل الكذب
وانما وضع للصدق وقد ذكره الرضي لكنه شاع العبارة على غير
تحقيق واظن اصلها ما يقال في الفرق بين الخبر والانشاء ان الخبر
يصح لمورده صدقت او كذبت ويوصف هو بالصدق والكذب
بخلاف الانشاء فغير العبارة لقيام الى يحتمل الصدق والكذب
وشاعت العبارة حتى اوردها الفحول في معارك الجدال التي
يدفع الخصم فيها بكل محروس ... الرازي ونا ...
به النبوة منبه على قولنا هذا صدق الله وكلام صدق الله
هو صادق فالمعتزلة قد قطعوا في الصدق مع انه خبر يحتمل
الصدق والكذب ولم ينقض هذا لكنا نحن نقطع بالكذب ونقول
يصح على مذهبنا في نفي الحسن والقبح العقليين ولا بد من زيادة ذكره ها

العالم

الذي والام منقطع عن
بالكبرى فاعرف

ايضا

آية ما ذكره في نهاية العقول فانظر عدم التحقيق اذا قام سوقه
كيف ينفق فيه الصبر في زيوفه فكن على حذر ان كنت صادقا في
نصح نفسك وبعض يجوز هم النقيض في ان بعضه حتى احتاج
الى دفعه بالتناول التي قول الا ابن عربي ان الممكن يستحيل
خروجه من العدم لوجوب الامكان له فجعل لزوم الممكن
لاحد النقيضين واجبا فاخرجه عن الامكان الى الاستحالة
يجمع له بين الامكان والاستحالة بتعصيه بزعمه الموجود
في الواجب فكون العالم هو الله تعالى كما هو قول الدهرية
ولا يخفى مغالطته هذه على البلد الخلق الا من قلب قلبه في
هولاء ورد عليه اجتماع النقيضين اذ لا معنى لحمل كلامهم
على ان مرادهم يحتمل ان يزول احد النقيضين الى الاخر او
ويعقبه الاخر في الثاني اذ هذا شان الممكن ولا يقول عاقل
يحتمل ان يكون هذا المعلوم امكانه ممكنا اذ هو لغو بمنزلة قولك
يحتمل ان الممكن ممكن ولا معنى له مع النقيض لوقت كونه
معلوما فقولهم لم يلزم منه محال ان اراد لو قدر وجود النقيض
وقت العلم بنقيضه قلنا بل يلزم اعظم المحال اجتماع النقيضين
وان اراد على عدم فرض العلم فلا معنى له ونظيره ما قال
بعض المتكلمين او قدر وجود ما علم الله انه لا يوجد
فقيل يمتنع التقدير بعد ما انه علم وجوده واعترض بانه خلاف
الغرض وقيل لا باس ان يستلزم فرض المحال وليس بشيء
كما هو وان كان الجمهور عليه وقد السوال عنه صحيح فلا
يستحق جوابا بنعم ولا ببلى وهذا عندي هو التحقيق لان
اجتماع النقيضين وكون لا يمكن تعقله فهو بمنزلة قولك لو فرض

ان المتصف عند متصفين انه يصح اجتماعهما وهو لغو من الكلام
عند المحقق لا يستدعيا لانه بمنزلة ان يجتمع عند المتصف مثلا
فنصر الكلام احتياطا عن النقص فليتامل فان قوله من ذلك
السؤال غير صحيح هو الحق وان لم يسر ذلك لاقوام فهو لعدم
التحقيق كما بينا والله الهادي — بحث **قوله** في الشرح فان
الاعتقاد من تقليد او شبهة لا نسلم ان لا يحصل فيه الجزم
الذي هو لا لموجب حصول الجزم لا عن دليل ممنوع ان
اريد به العلم وان لم يرد به العلم فهو ظن والظن خصوص مستتر
الرجحان فهذا الاعتقاد الذي ليس بعلم ولا ظن ان اريد به
نوع قوي من الظن فلا بد من فاصل لان القوي والضعيف غير
منضبطة وان اريد غير ذلك فلا يعقل والجزم القطع وهو
من خواص العلم فان اريد به رجحان مطلق او رجحان
خاص فالفصل كذلك فهذا تقسيم مشكل وقول ابن الحاجب
والشارح في الفرق بينهما لا يحتمل النقيض بوجه في العلم و
عند الذاكر في الاعتقاد لا يصلح فصلا لان المراد عند الذاكر
فقط فيهما وما في نفس الامر فكل من الاقسام لا يحتمل النقيض
فهذا الفصل يتعلق بالالفاظ بلا معنى شيئية يحسب الاشعري
والذي اختاره الامام الرازي وحكاه في اوائل تفسيره عن جموعة
وهو اصطلاح المعتزلة ان الاعتقاد يعم العلم والظن
وهو اصطلاح معقول فاما قولهم انه لا لموجب فهو مشكل
ايضا لان العلم والظن لموجب وهو خلق الله سبحانه اما بلا واسطة
كالعلم الفطري او بواسطة سبب يحصل عنده او به على
الخلاف ولا يصح اصلا قولهم انه لا يفرق بين حادث وحادث

بلا محدث فانه يقال له هذا الاعتقاد لم يكن ثم كان فلا بد
له من محدث والا لزم سد باب اثبات الصانع كما لا يخفى و
هذا وان كان يهدم جميع قواعد المعقول والمنقول لانه قول
بمخصص بلا مخصص وهو ترك المعقول وعليه ابتنا المنقول
وقد وافق عليه طوائف الكفار فضلا عن الملحدين الاشراق
من المتفلسفة كما بيناه في العلم الشامخ فللشارح اسوة
في مذهبه وهو ان نظام العالم ومحاسن المصنوعات اتفاقية
لانه لا يجوز وضع العين في موضعها لاجل النظر واليد في
موضعها لاجل البطش والرجل في موضعها لاجل المشي وثمر
الشجرة في اعلاها لاجل تناولها وعزتها في اعناق النخل
لحفظها وحو ذلك مما بهر العقول والابصار لان ذلك
تعليل وهو محال عليه تعالى بزعمهم فهذه المحاسن اتفاقية
فلهذا استانس الشارح والغرض فيه الافهم لفظه او عند
سلفه وربما قال سمعه عبد الله وكم بيان بالجزئي بين العالمين
نسال الله العافية ولا ارى له حاملا على هذا الا الاسقاط الذي هي
الذي فيه ماه الا انه عن الامارة الى متعلق الظن وهنا الى منع
الظن لاجل تخلف متعلقه بعد التخلف للظن عن الامارة فاتفق
الاشاعرة والمعتزلة بعد اتفاقهم على الفرق بين الدليل
والامارة للاسقاط المذكور تخبطوا في حصول الظن عقيب ذا حتى
زعم بعضهم ان العبد يفعله بالاختيار وقالوا غير ذلك وهو
كلام باطل كله ولكن الحامل لهم ان بعض الظن جهل فلا
يجوز ان يخلقه الله واما غير المعتزلة فاي مانع ان يخلقه الله عقيب
الامارة ثم على تقدير التخلف لا مانع ايضا والله اعلم وكان يلزم

الذال لعدم الامارة من الظن
الى الظن فلفظ متعلق لعله
زائد من الناسخ لا من مسؤله

ان يذم الظان ظنا غير مطابق مطلقا وهو لا يذم على مجرد
الظن فليس بقبيح بأصله وانما يعرض له كما يعرض لسائر
انواع الحسن والواجبات طلبه والاقدام عليه مطلقا وقد وقع
للمعصوم كثيرا فلا يمنع خلقه عقيب الامارة ويلزمهم انه
ان يقبح خلق الامارة التي يحصل الظن عندها لانها سبب
عنها القبيح ولا يقول بذلك مؤمن سيما على قاعدة الحكمة
قوله وعلم بنسبة قال الشارح اي بحصولها قال السعد
هذا صريح في ان التصديق هو العلم بحصول ثبوت النسبة
ووقوعها ولا يفهم من الحكم سوى هذا فانه الذي يحصل
بعد اقامة البرهان وزوال الشك انتهى وكانه يريد بالثبوت
ما يشمل النفي اذ قد يكون الحكم العلم بنفي النسبة اقول
فقد جعل المصنف التصديق العلم بالنسبة فارتقى به الشارح
الى العلم بحصولها وارتقى به السعد الى العلم بحصول حصولها
كما تراه ولا يشك انا اذا تصورنا زيدا والقيام ونسبة القيام
اليه وجدنا بين تلك النسبة وبين الانتفاء او الثبوت نسبة اخرى
تعرض لها الثبوت والانتفاء ايضا ثم بين هذه النسبة الاخرى
وبين ثبوتها وانتفائها نسبة كذلك وهلم جرا ولا ينقطع
ذلك عنا الا حيث يضطر الى كون ذلك الحصول ضروريا اي
درجاته وهو ما يقال لا بد من انتهاء الاستدلال الى الضروري
ثم ان سعد الدين كثير العناية في تحقيق التصديق كما يرى هنا
وفي سائر كتبه انه الاذعان والقبول اي لما ادركه العقل من
حصول النسبة او لا حصولها فان الاذعان والقبول
هو الطمأنينة وعدم الاباء امر زائد على مجرد تعلق العلم

بالحصول

بالحصول كما قال صلى الله عليه وآله وسلم الصدق طمأنينة
والكذب ريبة وطلبها ابراهيم عليه السلام بعد حصول
الايمان قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وهي
في نفسها تتزايد وطلب الزيادة مقصود غير مجحود وغير
انه مصرح اعني السعد ان الحكم والتصديق نفس الادراك
مع الاذعان والقبول وبهذا ينفصل عنده ايمان المؤمن
من ايمان الكافر العالم كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض
بصائر على القراءة بفتح تاء علمت وغير ذلك وكعلم ابليس وعمر
ولكنه يرد عليه ان العلم اذا تعلق بالمعلوم كان حصول
الاذعان والقبول وعدم الاباء قهريا لا اختياريا وبهذا
الوجه صح لنا ان ندعي الجحود والمكابرة على منكر العهد البديهي
وكذلك على منكر الكسبي بعد تحصيله كما ادعاه موسى عليه
السلام على فرعون في الآية السابقة اذ ما ادعاه عليه
السلام كسبي لا ضروري ولذا قابله سبحانه الاستيقان
بالجحد في الآية المذكورة لا بعدم العلم القلبي وكل انسان
يجد من نفسه ان سكون النفس والاذعان القلبي في التسليم
ليس باختيار بعد ادراك المعلوم ضروريا كان او كسبيا
فعلى هذا المطالبة بالفرق بين المؤمن والكافر العالم بحاله
اذ كل قلبا ادرك المدلول واذعن قهرا فمن جعل الايمان
مجرد التصديق فلا مخلص له عن هذا الاشكال ومن جعل
الاعمال داخلة فلا يرد عليه فمن شرطه التلفظ بالشهادتين
فيهما يكمل الايمان ويحصل الانفصال المذكور وما ادري

ط العلم

الاعمال فزيادات كمال ومن لم يشترط بحمل عنده الايمان بالعزم
على مقتضى الايمان في الحكم ويجعل وجوب الشهادتين تكليفا
مستقلا كالصوم ونحوها فالحاصل انا لما علمنا ان العلم بمجرده
ليس ايمانا تاما علمنا انه لابد من ضم ضميمة واولى الاعمال
لكونها افعال القلبية ولا يكفي عدم الترديد اذ يصدق من الغافل
والمتوقف عن الجري على مقتضى العلم فاذا الضميمة هي
التزام مقتضى العلم اي الذي ينبغي للمتصف به فان اريد بالاذعان
والقبول ونحوهما لم يبق فليس شيء كما ذكرنا وان اريد التزام
مقتضى العلم كما ذكرنا لزم ان الايمان مركب من العلم والالتزام
فالالتزام اول درجات العمل واقل ما يلتئم الايمان منهما ثم سائر
الاعمال على قول السلف ومن وافقهم من اجزاء الايمان وكمال
فلا يرد لزوم كفر تارك بعض العمل ومرتكب الكبيرة مثلا في
المعتزلة لم يخرج الفاسق عن الايمان مثلا لم يعلل ما ذكرنا
اللزوم الكفر ولم يقولوا به وانما احتجوا الى المنزلة بين المنزلتين
لشبهة بكفر معروف مذكور في محله وقد اجاب ابن حجر
الهيتمي في كتاب الاعلام في قواطع الاسلام بنحو ما ذكرنا على
استشكال الرازي لمذهب الشافعي ان الايمان مركب من التصديق
والعمل فيلزم انتفاء المجموع المركب من انتفاء بعض اجزائه فليحقق
هذا البحث فانه نفيس جدا

مبادى اللغة

قوله ومن لطف الله احداث الموضوعات اللغوية الى العضد
فانه لما علم احتياج الناس الى تعريف بعضهم بعضا ما في انفسهم
من امر معاشهم للمعاملات والمشاركات وامر معادهم لافادة
المعرفة والاحكام اقدرهم على الصوت وتقطيعه على وجوه

يدل على ما في النفس بسهولة اقول انظر هذا التصريح
بالغرض ويتنبه لذلك في كل هذا الكتاب من قوله في اوله
وبعد فان من عنايات الله بالعباد انه يحدث في كل مطلب محتاجا
بذلك مضطرا الى التصريح مكرر لحاك لا يبطل لاسيما في
مباحث القياس وكذلك كل مصنف سواء في اي فن والحمل على
الامر العاقبة في كل موضع سفسطة ولا يمكن ذلك الا في النادر
الاتراه في هذا الموضع لو قال اتفق للناس في هذه الموضوعات
ان ينتفعوا بها ولم يقصد ربك ذلك في خلقها وانما خلقها
عبثا بحتا لا لامر البتة اذ لو خلقها لنفعه على الخلق لكان سهلا
بذلك لكان ذلك القول اجنبيا عن المقام منافضا لاول
الكلام وانما نبهناك على ذلك مع ان البحث فيه مار على شاهق
شهادة على ما يسند في عليهم في بحث التحسين والتقبيح
انهم موافقون في جميع تصرفاتهم الدهرية والدساوية
ولا يخالفونه في حال من الاحوال الا في معركة الجدال او بحيد
بدل كارهه في بعض المحال فاما ان يحملهم على المناقضة في
لا يبالون لومة لائم او على ان حصفتهم نفي التعليل وانما
سائر تصرفاتهم لعب او على انهم يقولون بالتعليل وانما يكا
بدون في ذلك الموضع وثلاثتها غير محمود او ان لهم عذرا
فهذا العزيز والميدان والاحيا والاموات وقد ملات كتبهم
التشنيع والله لن يقدرهم على ذلك ابدا وقد علمت لوازمه لكن
وستاني تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله في الشرح معنى قولنا الموضوعات
اللغوية قال السعد يريد انه تعريف للفظ يقال الرسم المفسر
اجلى من المفسر لمساوي لفظ وضع والموضوعات قوله المراد

اللفظ بكلمه قال فيه السعد انص انه تعريف لفظي ان اريد الكلمه
النحويه فقال كيف يتمشى ذلك لان ابن الحاجب وقد عرف الكلمه في
الكافيه بالمفرد قوله فنحو بعلبك يشكل بانه اسم وكل اسم كلمه
وكل كلمه مفرد واجاب بان الماخوذ في تعريف الكلمه عين المفرد
بهذا المعنى فعلى هذا يجاب به عن الاشكال الذي قبله
لكنه لا شي فانه ليس بمقابل للمثنى والجمع ولا بمقابل المضاف
وشبهه قوله في الشرح فالدلاله على الكل لا تعاير الدلاله على
الجزء اي انهما العضد وشرحه وشارحه على هذه
الدعوى ولم يذكروا ما وراء ذلك ثم جعلوا برهان الدعوى
انهما امر محقق لا ينبغي ان يختلف فيه والمشهور في المسئله
ان المطابقه لفظيه اي ينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى بلا
واسطه غير العلم بالوضع والالتزاميه عقليه بواسطه الانتقال
من معنى اللفظ الى امر غير المدلول الوضعي وهو المدلول الالتزامي
وهذا متفق عليه واما التضمنيه فمختلف فيه والقول بانها
عقليه ان لم يكن كاذبا فليس بمكشوف لوقوع الانتقال
في الالتزاميه واما دعوى الثلاثه فيرد ووجهه بانه انما وضع
اللفظ للمركب المتفق عليه ولا دليل ظهر على وضعه للجزء ثم انه لا
ملازمه بينه بين فهم الكل وفهم الجزء فضلا عن الاتحاد
الذي يدعونه الا تراه يطلق لفظ المركب ويفهم معناه ولا
يخطر الجزء بالبال وهل يلتزم احد انه متى اطلق لفظ القران
والفرقان فهم المجموع وكل سوره سوره واياته ونحو ذلك
قوله في الشرح والتحقيق انه يرجع تفسير الدلاله بقال في هذه
وبطابقها انما لا يحصل المنسبب عن شي انما يكون شرطا

تمام

تمام المقتضي وارتفاع المانع فما فهم عنه في الجمله فقد فهم منه
مطلقا واستحق الاسم دائما بل ولو لم يفهم منه شي بحسب الوقوع
فما يحسن فيه كل دلاله حكم لها بانها دلاله فهي لا تخرج عن
ذلك بحسب العوارض الواقعه في الخارج الا ترى ان احكام
المخلوقات تدل على علم الخالق وان لم يخطر فيها احد ولم
يخلق الناطق والدلاله انما هي لما يخطر فيه مثلا من احوال
العالم التي يتوصل الى المطلوب ونحو ذلك هذا احتشار
الماهيه واما اذا كان المراد صدق الوصف في الخارج فقد
مضى تحقيق ذلك ولعله يخيل اليك ان هذا اجنبي عن كلام
الشارح وليس كذلك قوله في الشرح لانها ليست في تبعنا هنا
بل في لفظه يقال المراد بالمعنى ما عني باللفظ اي قصد في
هذا اللفظ اعني المدلول هنا معني ولا نسبه له الى اللفظ
الدال الا من تلك الجهه واما ايهامهم ان الدال والمدلول
متحدان فهو منا قضه ظاهره وانما هو مثل قولنا شعر وكلام
لكن بماثل المعبر به والمعبر عنه بان كانا معا من قبيل الحروف
والاصوات والظاهر انه لا حامل على هذا الكلام الذي
لا يسعه عقل الا انهم لما دعت الضروره اليه في تمشيه
كلام الاشعري ان الاسم هو المسمى فقالوا المراد هنا
الصوره الخاصه لا انه اراد ان من قال نار احرقت فمه
فجوزوا على ذلك في غير محل الضروره صيانه له وتتمه للتلبيس
واما قول السعد انه وضع عليه لزم الاشتراك في كل لفظ
فهو خلاف ثم التخلص بقوله كان شرط الاتفاق الوضع قصدا
فالمدلول مغاير للفظ فشي لا يجوبه لم الجاه اليه دعوى الوضع

نعم بدليل واما نحو قولك لمن قال زيد قائم زيد مسند فالمراد
حكايته لا كما يحكي المهملات كما تقول سمعت كادث مادث ديز
زمع وكما تقول في الاصوات حين يحكي اصوات الطيور و
سائر الحيوانات والجمادات والاسلحة وليس ذلك بوضع قوله
المشترك اذا تحقق المشترك فلابد لمستعمله ان يسمي
له المراد منه بقرينة تبين ان المراد هذا فقط عند من يجيز
حمله على المعنيين او هذا فيمتنع ذلك عند غيره وهم الجمهور
او ان ذلك ليس بمراد فيتعين هذا فاذا كان لا بد من القرينة
المبينة فهذا شان الحقيقة والمجاز مع وجود القرينة
واما مع عدم القرينة فيبقى المشترك مجملا لا يعين فهم
المراد منه فما افاد المشترك على هذا في المقصود
من الوضع للفهم الا المستعمل حال ابهامه في المعنيين وهو
قول شاذ في حال نادر وقد يقال المجاز يحتاج الى قرينة
صارفة عن الحقيقة ثم الى علاقة المجاز والمشترك انما يحتاج
الى قرينة معينة فكان ارفق واسهل من الحقيقة والمجاز
واقرب تناولا للمعنى المراد وليس هذا بتفاوت يعتد به
ثم انه ادار على الفوائد وسيبين بطلانه وامثل منه ان يقال
انما هو خدمة للواقع والواضع حين اراد اختصار اللفظ
وكثرة المعنى جعل ذلك فنونا مشتركا وحقيقة ومجازا فيجيء
لفظ الجون معنيين ويحتمل لفظ اسد كذلك هذا
واما ثبوت المشترك في اصل الوضع فليس لنا قاطع ولا ظن في
ذلك اذ الاستعمال هو طريقنا وهو محتمل للحقيقة والمجاز
والمتبادر يحتمل الوضعية والعرفية العامة واذا تتبعت

١٠

الاستعمال لم نجد موضعا خاليا عن العلاقة فاذا حققت ما ذكرنا
ان القطع بوقوع مشترك لا طريق اليه لعموم التجوز في كل مستعمل
والظن بوجوده في الاستقراء للمستعملات والامام اللغوي انه في
ذلك لم يكن حجة لانه لم يرو عن الواضع بل انما اخبر عن رايه و
ظنه الذي استفاده من الاستقراء فلا عبرة له فتقرر التي ذكرناها في
رايت في الهدي النبوي لابن القيم عن شيخه ابن تيمية ان الباقلاني
ينكر المشترك قال الذي ذكره في كتب اصول الفقه المشترك راسا
وما يدعى فيه الاشتراك فهو عنده من قبيل المتواطئ انتهى
وللمترادف شيء من هذا المشرب لانه يلحظ في كل من تلك الاسماء
ما لم يلحظ في الاخر بشهادة التتبع قوله فلا نسلم ان المركب من
المتناهي متناه واسند باسماء العدد هذا واضح البطلان وكانهم
انما سكتوا عنه على مذهب الجدل لان الكتاب في علمي الاصول و
الجدل ومن صنعهم تجويز المنع فيما لم يكن ضروريا والتسامح في
السند نعم لانه لا يطالب المانع بدليل فاذا تبرع به فلا يكلف
تصحيحه لعدم الفائدة اذ لو بطل لم يضره وقد تعرض المتوغلون
في فنون اللغة لضروب الابنية وحصر الحاصل من مهملها
ومستعملها وقد ذكر السيوطي في المزهر شيئا من ذلك منها عن
الخليل في كتاب العين ان مبلغ عدد ابنية كلام العرب المهمل و
المستعمل على مراتبها الاربع من الثنائي والثلاثي والرباعي و
الخماسي من غير تكرير اثنا عشر الف الف وثلثمائة الف وخمسة الاف
واربعمائة واثنا عشر الثنائي سبعمائة وستة وخمسون والثلاثي
تسعة عشر الفا وستمائة وخمسون والرباعي اربعمائة الف واحد و
تسعون الفا واربعمائة والخماسي احد عشر الف الف وسبعمائة

وكذلك الحقيقة والمجاز لم يرو اهل اللغة عن العرب ان اسد للحيوان المفترس حقيقة وللرجل الشجاع مجاز وانما اخذوا عن ظنهم الذي استفادوه من الاستقراء صح

الدويلاس ودسعون الفاو ستاهم فصلوا المهمل والمسهل وغير
ذلك من سائر الانواع واما بطلان الشبه فلان اسما الاعداد
انما تكرر والتكرير ليس بتركيب

الحقيقة والمجاز

قوله ووضع استشكل السعد بانه ان اريد التحصر خرج النوعي
بزمته مع انه منه حقيقة وهو كلما يدرك بالحس واذا اريد اعم
من ذلك دخل المجاز ثم احال في حواشيه على شرحه السعد في
قصر العام لكنه قد قام بهذه الحوالة في ذا بالاهذه المسئلة عند
قوله وانما يكون احترازا فقال ما معناه ما عينه الواضع بنفسه للتحصر
ويعلم بالنقل او لنوع ويعلم بالاستقرا كرفع الفاعل ونصب
المفعول فهو الحقيقة وهو المراد بالوضع عند اطلاقه وما عينه
الواضع بازا المعنى بمعونة القراين الصارفة عن الحقيقة فهو المراد
بالمجاز ولا يتناوله الوضع اذا اطلق هذا معنى كلامه فكان جعل
الوضع للحقائق حقيقة وللمجاز مجازا اذا كان نقلا لمصطلح
توقف على صحة النقل فلا يكون احدا لوضعين مشروطا دون الاخر
لانه اسم الوضع ولا عدوى في الاسلام وكان يلزم ان لا يحتاج
الى قوله في وضع اول او ما في معناه في عباراتهم التي يذكرونها
لاخراج المجاز وهم مطبقون على ذلك قوله ولا نشترط النقل في
بدمه العلاقة بلا تشكيم انها قد بلغت انواعها الى خمس وعشرين
ثم ان كل نوع يتنوع الى انواع كثيرة وقد لم يحسب الاستقرا في
ربما يتنوع النوع الاسفل ايضا والعبرة بالاستقرا ثم الاحاد
مثل قولنا اسد للشجاع من رجل وذئب وغيرهما في علاقة المشابهة
وقولنا يتيم وعبد للبالغ والعتيق ونحوهما في سائر العلاقات وكل
محل الخلاف في المطول من عيننا العيث لا يجب ان ينقل هذا ولكن

مطلق السبب فعلى هذا ما كان امر كلما لا يستغرق ان يحلف فيه لانه
انما علم بالاستقرا فكيف يقال لا يشترط نقله وهل يقال لا يشترط
نقل كلمة رفع الفاعل المعلومة بالاستقرا وهل ذلك الا سافه
وقد تعين محل الخلاف فيما سلناه للتشخص وانه المراد بالاحاد
اذ ذاك لا يحتاج الى نقل فان سماه مسمى نوعا ما عسى ان يجيء هذا
وذاك وهذا الجزء وذاك مثلا ثم قال الخلاف في النوع
لا في التشخص اذ لا يعقل الخلاف فيه كان اختلافا لفظيا الا انه
يتفرع عليه دخول النوع الاعلى كالمشابهة مثلا والكون على ما
مضى من المثالين المذكورين وكذلك سائر العلاقات فان المرتقية
الى خمسة وعشرين فكلها نوع اعلى وتحت هذا النوع كل لفظ
موضوع عن حقيقة بينه وبين معنى حقيقي مناسبة وتحت هذا النوع
انواع بحسب الحدود وهي الفصول فيلزم المذكور دخول كل
هذه الانواع في مسمى الاحاد حيث حمل الاحاد على مطلق
النوع وكلام وسر على انهم ارادوا بالاحاد النوع الحقيقي ما
يكون مرانه لا يراد بذلك التشخص الحقيقي اذ اشتراط النقل فيه
بل وذكر عدم الاشتراط لغو فان قلنا ما المانع ان يريد
مطلق النوع على فرض ان الكلابي علمت بعد الاستقرا قلنا
انهم انما تكلموا على الواقعات واما الفرضيات فلا ضرر في لزوم ما
يترتب عليها بناء على الفرض ثم هم تارة يقولون الاحاد وتارة
يقولون الاشخاص وقد تتبعناهم في التسمية والامر سهل
قوله وبعدم اطراده اي المشهور فيما بينهم اطراد الحقائق
دون المجاز وقد استثنى جمهور من المتكلمين اسما البارى
تعالى فلم يطرد وان الحقائق منها ولم ارهم دليلا يعتمد وقد

نقض بعض ذلك ايضا كالسخي والعاروت ومن المجاز ما يطرد
في اما ان يريدوا الغالب فيهما وثبوت ذلك قليلة ثم ههنا
بحث وهو ان الوضع فيهما انما يكون باعتبار امر كلي ولا بد من
ذلك وان اختلف نظر الواضع باعتبار غير ذلك ككون الحقيقة
للمعنى المسمى بالتشخص والمجاز للمسمى بالنوعي وغير ذلك فقد
اشتركا في الوضع في انه بازاء كلي في الجملة فما صدق عليه ذلك هو
تمام المقتضى فلا يتخلف الا لمانع فيهما ولكنه ربما يعرض الحقيقة
الاعتبارات المعتبرة في المقام فيظن بعضها ملغى فينقص ما
عداه بحصول المقتضي فاذا امتنعوا من الاطلاق في موضع اخر
قيل لم يطرد وفي التحقيق انما هو عدم تمام المقتضي وعلى
الجملة فاذا ثبت ما قلناه من ان الوضع بازاء امر كلي ولا شك في
ذلك لم يتخلف الا لمانع او عدم تمام المقتضي وذلك ان ذلك
الكلي ملتئم من عدة امور لم تكمل ولا فرق بين الحقيقة والمجاز
فيما ذكر ومثاله اسال القرية دون اسال البساط ليس شأن القرية
مع اهلها كشأن البساط كما في النجاة يصح الحذف من المضاف
اليه اذا صح وضعه موضع المضاف ونحو ذلك وعلى الجملة فلكل
كلمة مع صاحبتها مقام نعم علمنا انه قد يهجر موضوع فلا يستعمل
كبعض تصاريف دع وذر وكنع وشس وغيرها وقد يقل
استعمال موضوع كالوحشيات فيكون ما ذكر شبه عدم الاطراد
وليس به ولكن شبه المانع من نحو ثقل مع وجود ما يستغنى به عنه
من حقيقة او مجاز كالنفر مع الجرشا وهذا كلام موجز فليتأمل
وقد ظهر لك من مجموعه عدم الفرق بين الحقيقة والمجاز اللهم الا
ان يدعى الفرق بان الاطراد بحسب الواقع في الحقيقة اكثر منه في المجاز

نقل الشيخ ... وزان ... ويشكل ... والعلا ... العالم ... واسائر ... رضي

وح فلابد لملك الاكثرية والمكثورية ان ينتهي الى حد يصير ما هي فيه
ظاهرا في ذلك فيكون الظاهر في الحقيقة الاطراد لغلبته وفوته
وعكسه في المجاز واذا استقرأت امكنت الدعوى في جانب الحقيقة
لا في جانب المجاز لكن هذا الفرق لا يجدي نفعا في الغرض من وضع
هذه المسئلة وهو ظاهر وسيأتي عند قوله اللفظ قبل الاستعمال
ليس بحقيقة ولا مجاز ما يعاضد هذا البحث ومجموعهما كبحث
واحد **قوله** اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز ثم
احتجوا على ذلك بعدم صدق واحد من حقيقتيهما عليه وقد صرحوا
ان الحقيقة بحسب حدهم المذكور اصطلاحية لا لغوية اذ هي
فعيلة من حق اذا ثبت بمعنى فاعل او مفعول ويكون الاصطلاح
توجد لهم الاحتجاج المذكور والا فقد لهم الحد المخترع
من ذهب الامام بالمعنى المتعقل المحقق فلا يتوقف تحققه وتعقله
على الحد والا كان دورا ولا ادري ما الحامل لهم على اخراج
الموضوع غير المستعمل هذا ولا يخفاك انه يلزم من ذلك اشتراط
نقل الاحاد في الحقائق اذ لا يفرق بين المستعمل وغيره الا
بالنقل ولهذا سموا ما كان موضوعا بالنوع ولم يسمع مهجورا
كبعض تصرفات دع وذر وغيرهما لان الكلمة دلت على الوضع ولم
يسمع استعمال الحرف فان قلت انما اشترط الاستعمال لتحقق
الوضع ولذا لما هجر بعض جزئيات الوضع النوعي لم يجوزوا
استعمالها الان لان الاستعمال تمام المقتضي وانما هجر لمانع
او نقول لم يتحقق الوضع لجوازه فقد لم يكن في المهجور كما مضى في السخي
قلنا حاصل هذا الاعتذار تحقق الوضع وانه خروج عن بحثهم
هنا وليت شعري ما الفرق بين الحقيقة النوعية والمجاز في اشتراط

الاستعمال فيهما دونه واذا حققت ما ذكرهنا وما ذكرناه في تحرير
محل النزاع في اشتراط النقل في احاد المجاز ازددت فيهما
بصيرة وحاصله هل يشترط في المجاز ما يشترط في الحقيقة من
استعمال فرد من النوع كقولنا هذا فرس وارتكبا لفرس وجاء
الفرس في الشخص وقولنا ضرب زيد عمرا ضربه ضربا الى في النوع مجالا
دع وذر الذي لم يستعمل جميع تصرفاته او اكثرها غير واحد
نحو فلما لم يتولوا ودعا وذر امتثالا لم نقله نحن فيطلق الفعل
كمطلق المجاز ومادة ضرب ودع كزيد اسد ونحو فنبين ما ذكر
استوا الحقيقة والمجاز في اشتراط النقل وفي الاطراد وان
اشتراط النقل ليتحقق الوضع حتى لو علم الوضع بغير الاستقراء
لما احتيج الى اعتبار الاستعمال وان عدم الاطراد انما هو لعدم
تمام مقتضيه بما هذا ما تبين لنا في هذه الابحاث ولكل ناظر نظر
وان اختلف المقصود اصل وما ظهر لاي ناظر صحته فلشمول
الفضل الرباني والاختصاص لرحمة في الانواع والافراد له
الحمد وله الشكر لا نحصي ثناء عليه **قوله** اذا دار اللفظ بين المجاز
والاشتراك صورة المسئلة ان نجد لفظا يحتمل معنيين احدهما
المجاز والاخر الاشتراك فمن قال يحمل على الاشتراك اراد فوقهم
الحقيقة مقدمة على المجاز على عمومه ومن قال هنا يحمل على المجاز
فقد خصص ذلك بهذه الا ترى انك تجد لفظا استعمل في معنى
فتحمله على الحقيقة اتفاقا فاذا وجدته استعمل في معنى اخر فهي
مسئلة الخلاف فكانهم قالوا انما الحقيقة مقدمة اذا انفرد معناها
اما اذا تعدد ففيه خلاف ... اذا حققت هذا فكيف يمكن الحكم بانه بينه
الاشتراك في اي محل عند من قال المجاز مقدم وقد مضى في بحث

المشترك

سطر فان الاستعمال الاخر ان كان ... ونحو صارفه لغير المعنى الاول فهو مجاز اتفاقا وان كان الاستعمال الاخر اعتمادا للاستعمال الاول فهو حقيقة اخرى فيكون مشتركا وانما مسئلة الخلاف فيما اذا احتمل اللفظ ان يكون حقيقة في ... وان يكون مجازا ولا ... ولا دليل ... سنة ... كراسة ...

المشترك ما نزداد به هذا وضوحا فان قلت اعتبارهم في هذه
المسئلة ونحوها كثرة الفائدة وقلة المفسدة غريب ومن اين يدل ذلك
على ان المتكلم اراد بكلامه احد المحتملين لان المفروض جواز ارادة
كل منهما وان كلا منهما مدلول هذا اللفظ حقيقة او مجاز قلنا
كانهم نظروا الى ان الواضع حكيم فيحمل كلامه على المعنى الاكثر
فائدة الاقل مفسدة اولى مع التعارض لان جلب المصالح ودرء
المفاسد بحكمه قد علم انها مطلوبة في جميع افعاله من شرع
وغيره وقد صححوا بهذا المعنى في الادلة الشرعية ولكن يقال
الامر في نفسه كذلك لكن معرفة المصالح والمفاسد امر يتوقف
على المعقول تفصيله ولا نعلم الراجح من المرجوح الا علام
الغيوب فكان تتبعنا لذلك بمجرد عقولنا لا يستقل بتحصيل
الحكم من دون قانون شرعي وامارة يناط بها ذلك كذلك لا
يصلح ان يجعل مرجحا او الوجه واحد مع التامل الصافي وهو
معنى قولنا ان العلة لا تصلح ان يكون حكمه مجرده مع ان الحكم
هي المقصودة لكن لعسر ضبطها لا بد من ضابط سواها في
وضع انضباطها لما كان عنها معدل بل يكون الزيد والعلة
وقد رد الجمهور كلام من اعتبر جلب المصلحة ودرء المفسدة
بدون ضابط كلي من قبل الشرع وهو القول بالمصالح المرسلة
والمالكية وهم المعتبرون لذلك بعموم حسم الذرائع كان الاسم
جرى على تغلب احد الامرين فاعتبار الفوائد ودفع المفاسد
في الترجيح انما مشى على ذلك لا على ما عليه الجمهور والله اعلم **قوله**
الحقيقة الشرعية واقعة اقول لم تحرر هذه

المسئلة حق تحريرها سيما في هذا الكتاب وشرحه **فنقول**
الالفاظ الشرعية فيها بالجملة تحتمل **وجوهاً** والاظهر ان بعضها
وقع على بعض تلك الوجوه وبعضها على بعض اخر وبعضها ظاهر
في ذلك وبعضها يحتاج الى بحث خاص **الوجه الاول**
ان توضع مبتداة لهذه المعاني وبعيد ان معنى الصلاة والصوم
والحج مثلا مما ثبت عند ادم عليه السلام وقد علم ادم اسما المسميات
كلها من كل لغة كما هو الظاهر ومروي عن ابن عباس رضي الله عنهما
فالظاهر ان اسماءها في لغة العرب هي هذه الاسما وانها هي التي
كان يعبر بها عنها المتكلمون بلسان العرب من الانبيا كهود وشعيب
وصالح واسمعيل وهود صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين كما قال
قوم شعيب اصلواتك تامرك الاية ولم تزل معاني الصلاة
ونحوها معروفة في امم الانبيا ولا معنى لحكمهم ان العرب كانها لا
تعقل معناها كيف واليهود والنصارى بين ظهرانيهم وان
توبخ فيهم العلم واضمحل العمل فبقي الاسما وجل المسميات
كالمحال احاطة جهلهم بها جميعا سيما اولاد اسمعيل فانهم كانوا
على بقية من دين ابراهيم كيف وقريش كانت تزعم انها على دين
ابراهيم ولو ادعي العلم بهذا على الجملة لما بعد كيف واذ اكتفينا بالظن
كيف بمجرد الاستعمال ولا تدفع الاحتمال الامكان وعلى هذا
الوجه يكون حقائق لغوية اما على من زعم ان الواضع البشر
فلان المعاني سابقة وجودا على الوضع فالحاجة داعية لهم الى
التعبير عنها واما على الاظهر الاقوى فلانه وان كان واضع اللغة
هو الشارع فنسبتها الى اللغة اولى كغيرها من الالفاظ اللغوية
وهذا الوجه لم يصرحوا به وان كان كلام الباقلاني يحتمله لقوله

باقية على معانيها اللغوية كما يحتمل ان بعضها مجازات او انها
كلها مجازات عنده **الوجه الثاني** ان يكون الشارع
وضع الفاظا وضعا ابتدائيا لا لمناسبة بل كوضع سائر
الالفاظ التي يدعى فيها الاشتراك ولا فرق بين هذا وبين غيره من
المشتركات على قولنا ان الواضع هو الشارع الا ان يتخيل
متخيل ان وضعها متاخر عن وضع سائر الالفاظ اللغوية وان
المستعمل لها خاصة هو الانبيا والكتب المنزلة عليهم وهذا لا يح
ق فا ومثل ذلك ما كان مع مناسبة بين هذه الاسما وبين اسماء
لغوية متقدمة عليها وهذا التحقيق يلحقه بالوجه الاول و
الفرق بينهما ان هذه الاسما اشتهرت في عرف الشارع خاصة
فنسبت اليه بخلاف الاول وليس الاشتراك بالاسم بمجرد ذلك
بل بحسب ما وقع في نفس الامر والعبرة بالاستقرا للواقع
كلا او بعضا غاية انه لا يطلق عليها لفظ مشترك لانه بحسب
اصطلاحين لا اسما ويخصص لفظ مشترك بهذا المعنى
اصطلاحي ايضا وعرف خاص والتحقيق ان الفرق ما مضى
فقط والا فالواضع واحد للاسما ما كان في القران فلينا مثلا وهذا
المعنى قول المعتزلة اشتهرت به ولكن كثر القائل به حتى صار
مذهب الباقلاني ومن وافقه كالشاذ ولعل لا احتمال في بعض
تلك الالفاظ ينضم الى الوجه الاول والمجموع بالمجموع والافراد
على حسب الاستقرا الواقع بدليله واما حديث الدينية
فيما اراده الشارح من اسما الذوات والافعال فالظاهر انها
شبيهة بتخريجات المفرعين للفقه التي ليست بمذهب
للمخرج ولا للمخرج له لان الشرع اعم مما ذكروا وليس في

كتب المعتزلة ذكرا لدينية بهذا اللقب وان كان اصطلاحا
لابن الحاجب وقلده الشارح ومن تبعه لاجل الفرق بين ما يعود
الى اصول الدين والى فروعه فالامر سهل لا نزيد على تسميتهم
اصول الدين وفروعه اذ اسم الدين يشمل ذلك ولا نضر الاصطلاح
لكنهم يرتبون عليه بعد فالمشاححة لذلك فقط على ان الدينية لا
تختص بالمعتزلة وهل ينكر احد ان المومن والكافر متقابلان
ويدعى ان ذلك لغة فانه لا تقابل بين التغطية والتصديق وكذلك
اسم الرسول والنبي وغير ذلك وهذا القران محشو بها والخلاف
المعتزلة في غير الجملة وفي الجزئيات خاصة كزعمهم في الفاسق انه لا
يطلق على غير من يرتكب الكبيرة وهو مذهب غير صحيح وكذلك تخصيصهم
المومن على من لا يرتكب الكبيرة ونحو ذلك والخلاف في الجزئيات خلاف
في التفريع مع سعي ان نفصل عن التاصيل ثم الظاهر ان الشارح اراد
بالمذهب الثالث هذا لا ما نسبه السعد من انه مذهب البيضاوي
وبعد ان يريد العضد شرح كلام كتاب البيضاوي وبيان مراده بل
الظاهر ان كلامه على ما هو بصدده من شرح هذا المختصر
الوجه الثالث ان تلك الالفاظ مجازات اشتهرت حتى صارت
حقيقة بلسان الشارع والحق انه محتمل في بعض كما قلنا في الوجهين
الاولين والى هذا يميل البيضاوي ولا نسلم دعواه التعميم كما قلنا
في الوجهين الاولين وهذا المذهب راجع الى مذهب الجمهور
على ما صرح به الاصفهاني في شرح المنهاج انها بعد الشهرة صارت
حقائق لغوية عرفية وحين لم يصرح بذلك في المنهاج قال السعد انه
راجع الى مذهب الجمهور وكثير منهم يصرح بان الاسم الشرعي يكون بالغلبة
او بالوضع ولمناسبة ولا لمناسبة ثم هذا وانما ادخال العرفية الخاصة

بالمتشرعة

بالمتشرعة كالفقهاء وسائر اهل الفنون فلا ينبغي ادخالها في محل
النزاع بل يجعل ذيلا ثم تسميتها عرفية خاصة اي بالمتشرعة دون
الشارع ودون سائر العرب انما يمكن في بعض الالفاظ كما ذكرنا
في سائر الحقائق ولا يمكن التعميم الا على من زعم انها كلها مجازات
لغوية فيلزم على مذهبه صيرورتها الان عرفية خاصة للمتشرعة
للاجماع الان على انها في لسانهم حقائق والاجماع ايضا يختص
البعض منها كما لا يخفى ثم هذا تحقيق هذه المسئلة ونرجو الله
سبحانه انا قد كشفنا قناعها بما لم يسبق اليه وله الفضل من الله
له الحمد والشكر وله الثنا كما يحب **بقي لنا بحث** في قول
السعد عن الامدي ان اثبات الحقائق الشرعية مذهب المعتزلة و
الفقهاء وهي عبارة سارية في مواضع كقولهم ان تعليل افعال
الباري تعالى قول المعتزلة والفقهاء بل حكى ابن الحاجب اجماع الفقهاء
كما ياتي في بحث القياس فكيف يعتقد ان الرجل اذا بحث في الكلام
اعتقد استحالة تعليل افعاله تعالى واذا بحث في الفقه اعتقد
صحته هل هذا فعل المتقين بل هل يصدر مثله من مطلق العاقل قد
ام هو من التلون في دين الله كما في الحديث النبوي واياك والتلون
في دين الله ام هو من قول من يقول لكل احد انا معك هذا
العضد نظيره لكن مثلا لا يخفى تصميمه على نفي تعليل افعال الرب
بل استحالته لملك الخرافة الفلسفية اي الاستكمال ثم هذا كلا
حين يكلم مع القايسين على شرح كلام ابن الحاجب المذكور في القرب
ان يقال لا بد للحكم من علة لوجهين احدهما اجماع العقلا على
ذلك اما وجوبا كالمعتزلة او تفضلا كغيرهم ثانيهما قوله تعالى
وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فظاهره لا ان النعيم اي نعمهم منه

راعاه مصالحهم فيما شرع لهم من الاحكام كلها اذ لو ارسل
حكم لا لمصلحة لهم فيه لكان ارسال الرسل لا لغرض الرحمة لانه تكليف بلا فائدة
فخالف ظاهر العموم ولو سلمنا انتفا قولنا لابد للحكم من علة
فالتعليل هو الغالب على احكام الشرع وذلك لان تعقل الشرع
المعنى وعرفانه يفضي الى مصلحة اقرب الى الانقياد من التعبد
المحض ويكون افضى الى غرض الحكم انتهى بلفظه قلت شعري اي
شي هذا التشنيع بل ليت شعري ما للناس فالاولى لهم ان كانوا احوج
ولا معنى للاطالة انما غرضنا التنبيه للناظر لنفسه واما قوله وجوبا
او تفضلا فقد سبق في زوايد العلم الشامخ انها مغالطة لان المراد
بالوجوب عند مثبتي الحكمة انه لابد منه وهذا لا يقابل بالتفضل
لانه اذا فعل لا لغرض خرج عن كونه حكيما وهو محال فهذا يقال
لا بد ان يخرج عن الوصف الواجب لانه لا يجب عليه الا بمعنى
مصطلحهم فليس معنى الوجوب هنا مثل قولنا تجب على زيد الصلاة
مثلا بل هو مثل قولنا يجب دوام القديم ونحوه فليتامل فانها
ظلمات بعضها فوق بعض ويهدي الله لنوره من يشا قوله اشتراط
بقا المعنى اعلم ان معنى اسم الفاعل ونحوه ذات لها الوصف
الماخوذ من الفعل فمعنى عالم ذات لها الوصف الماخوذ من العلم
وكذلك ضارب ذات لها الوصف الملاقي للضرب ونحو ذلك فقولنا
لها الوصف اما ان يكون قد ثبت لها او سيثبت والثاني مجاز اتفاقا
والاول اما في اول احوال تحققه وهي المسمى بالحدوث في عرف المتكلمين
واما في ثاني الاوقات فما بعدها وهو المسمى بالبقاء عندهم ايضا
فالاول هو ما اراده بقوله الاصوليون بقولهم حال المباشرة
وليس مرادهم المباشرة من اول الفعل قبل ان يتحقق مسمى اسمه

اول ٢

ويتوضح

ويتوضح لك ذلك في الامور المفردة كالعلم فانه لا يسمى عالما حقيقة
النظر حتى يتصف بالعلم وكذلك الضرب لا يطلق اسم الفاعل
حقيقة حتى يتحقق مسمى الضرب فليتامل فان الغلط فيه كثير
اذا عرفت هذا وقد علمت ان الكلام انما هو على الكليات
قلنا هنا كليات ثلاث اسم فاعل محقق في اول اوقاته واسم
الفاعل بمعنى المستقبل والاول حقيقة اتفاقا والثاني مجاز
اتفاقا والثالث اسم فاعل في ثاني اوقات الوجود فما بعدها
وهو محل الخلاف والحق انه حقيقة لانه ذو الوصف الواقع المحقق
كما في اول الاوقات سوا وايضا لو لم يرد بالحقيقة الا اول
الاوقات لما امكن الاستعمال حقيقة قط لان الواحد من الاوقات
لا يسع التعبير فيه على انه لا حال بالنسبة الى حدوث الاتصاف
لا ان الاتصاف متاخر عن ان يشبه في حال المباشرة لا يصدق
الوصف وهو حال التسبب وفي الوقت الثاني اعني اول اوقات
وجود المسبب قد صار ماضيا بالنسبة الى حال الاتصاف فان
ارادوا بالمباشرة مباشرة السبب فليس ح اسم فاعل حقيقة
لانه لما يتصف وان ارادوا اول اوقات المسبب فلا فرق بينه
وبين ما بعده في انه بالنسبة اليها ماض ولا يلتبس هذا عليك
بما زعمه بعض النحويين من بطلان الحال المحقق مطلقا فان قوله باطل
والبرهان القاطع على بطلانه ان العالم في زمان وكلما اثبت
اليه فليس في الماضي ولا في المستقبل فلو لم تثبت الحال لبطل
قولنا العالم في زمان فليتامل الفرق ولا تعكر على ما ذكرنا ما
يزعمونه من ان العلة والمعلول يتحد زمانهما فانا لا نسلم ذلك
اذ المراد ان المعلول مترتب على العلة في الوجود اعلا يكون له

كذا في الام ولعله فما بعدها

في الوجود نصب حتى ثم وجودها اذ قبله عام وجودها البتة
بعله ويعد محصل الضرب ويلزمه مانى ولا نسلم عله ومعلولا
قديمين لانا انما نريد اثرا ومؤثرا ولا يعقل ذلك بغير ترتب وانما
يلتبس عليهم لقصر الوقت الا ان اهم انما يعتمدون الامثلة
كالعلم والعالمية وذلك واضح فيما ذكرنا الا فيما زعموا بعيد واذا
اردت تطبيق كلمة على جريه تطرت في حال الحركة في ذاتها
وقلت هذا محوله الشرب في ذاته فهو شارب فحكمه الجلد و
هذا محوله السرقة فهو سارق فحكمه القطع كقولك هذا
هاشمي فيحرم عليه الزكوة وهذا قرشي فلا يقتل صبرا ونحو ذلك
في جميع الاحكام فانما جاءت الشريعة بالحكم على الكليات لتوجد
فيها حكم الحرسان عند عروضها وهذا التحقيق يكشف لك
ان بحث القرافي وان راه من تأخر عنه شاملا ليس بشيء **قوله** لا يشتق
اسم الفاعل والفعل قائم بغيره خلافا للمعتزلة هذه المسئلة
لم نر ذكرها في كتب المعتزلة اللهم الا هولاء الذين اخذوا من
كتاب ابن الحاجب وغيره من المتأخرين وكان الاشاعرة اول لما
زعموها للمعتزلة وعولوا على ذلك لو اتفقنا ثم انه يكشف عوارها
نحو الاستفسار في معنى قائم فان اراد متحصل به وكائن
ونحو ذلك من العبارات المؤدية لمعنى توقف وجوده عليه فلا
يمكن ان يقول عاقل ان اسم الفاعل لغير محصل الضرب اللهم
الا ما افتراه السعد وغيره من متأخري الاشاعرة من ان معنى
فعل صار ذا كذا لا احصل واوجد فيترتب على ذلك المشتق
اسم فاعل وغيره ونحن نقول هذا دفع للضرورة والاسكان
العالية بالمغالطة آذاك ل ذلك فهو كاذب صح الكذب.

لعل هذا منهم الحول و تحويات زيد و جبريل

واوضح

واوضحه فكيف يقال هو راي المعتزلة الذين يقولون لمعنى اللغة
ان فعل زيد بمعنى حصل بحسب الاسناد الحقيقي عند العقل
واجرى مجراه بحسب اللغة نحو جرى لما هو معلوم ما اجرى على
طريقه هذا وان اريد بقائم بغيره حال كما هو المفهوم من قوله
ومن مثال القرار على مذهب المعتزلة انه متكلم بكلام خلقه في جسم
كما يقال للبياض قائم بالجسم مثلا كما لا يضاد الى في شرحه
الكشاف عند تفسير قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الاية ان
قيل قد جاز ذلك عندكم بطريق الحقيقة فليجز عندنا
بطريق المجاز قلنا الفعل انما يسند حقيقة الى من قام به
لا الى من خلقه واوجده والله عندنا خالق افعال لا محالها
فالكافر والجالس انما يصح حقيقة لمن قام به الجلوس والكفر لا
لمن خلقهما كالاسود والابيض لمن قام به السواد والبياض وان كان
خالقه سبحانه انتهى لفظه فقد استفيد المراد بقائم به بالتصريح بالمحل
ثم بالكشف بالنظر وان يعلم منه ان الحال انما هو المعمول لا
الفعل وفي المواقف واجوبة العضد التصريح بان مرجع تشبيه
الفعل الى المحلية فقط ويلزمهم ان الله لا يشتق له شيء من الاسماء
المشتقة نحو خالق ورازق ومحيي ومميت وان كانوا الفعل
هو التشبيه كما لا ذنب اخر اولنا فكذلك نقول المعتزلة يتكلم حروف
من خلق والتشبيه حاصله ولا معنى للتكلم عندهم غير ذلك فان
نازعتم في مدلول يتكلم فتلك المسئلة المشهورة واما التفريع فباطل
قطعا وايضا يبطل قولكم هذا لا يشتق اسم فاعل والفعل قائم
بغيره اي كان اذ التشبيه ليست بحاله فقد نقض اخر الكلام اوله
كما نقض مجمله مفسره على ان الاشاعرة قسمت مسمى الكلام

الى معنى قائم بالنفس هو صفة المتكلم والى القولي قال الشريف
في شرح المواقف قولنا في اللسان نعم على حد قول المعتزلة من كونه حروفا
واصواتا وحادثا ومخلوقا ومنزلا ومسموعا المشترك ونحو ذلك لكن حيث
امر اوتار ذلك وهم يشفعونه بعض النفسي وكذلك ذكر السعد وغيرهما
والاصولي انما يبحث في اللساني كما صرحوا به فان اراد ابن الحاجب
هنا النفسي فليس بمفعل وان اراد اللساني فاصحابه شركاء المعتزلة
لكنه في هذه المسئلة التي اخترعها وفرعها وفي مسئلة النسخ
قبل التمكن وعدة مسائل تاتي يدل على انه ليس من فحول المتكلمين
اذ احجم عنه ... هذا علمت ان هذه المسئلة شغل للحيز فقط و
اشغال اشر ثناب الى الجدال بالباطل ولو في معرفة كثيرة وفي الكتاب
كثير من هذا النمط وكلما كان من عند غير الله فغير اختلاف
كثير والحكم لله العلي الكبير وهو معهد مولانا نعم المولى ونعم
النصير قوله لا يثبت اللغة قياسا ... طريقنا الى اثبات
اللغة بحسب الواقع هو الاستقراء فقط فان افاد علما او ظنا قبل
اتفاقا وذلك طريق الدوران كما سيأتي ومعنى ذلك انا نسمع اطلاق
افراد كثيرة من الالفاظ على معان ثم نجد ما نعلم او نظن انه
مساو لتلك الافراد الكثيرة فنطلق عليه هذا ما كان الاطلاق
لاجله فلك ان تطلق على هذا الصنع وان نظر نقول الاستقراء او
التجربة او القياس اذ الحاصل من الجميع الحاق الفرد المجهول
بالافراد المعلومة للمساواة فيما كان الاطلاق لاجله هذا اما
لا ارتياب فيه لا يقال الاستقراء حصل منه التعميم فلا حاجة الى القياس
لانا نقول ذلك لا يمنع كون القياس طريقا كما لم يمنع قوله صلى الله
عليه وسلم انه عن كل مسكر وما في معناه قياس النبيذ على الخمر

اذ ذلك من تعدد الادلة ثم لا نسلم امكان التعميم في كل ما يمكن فيه
القياس في اللغة واما الصور التي يذكرونها نحو تسمية اللواطة
زنا والنباش سارقا فانما عدم الاطلاق لعدم حصول علم
او ظن بالمساواة او لعدم العلم بان الوضع لاجل تلك المساواة
او نحو ذلك من شروط القياس وطريق الاستقراء هو ما
سموه الدوران وقد افرطوا في الدوران وفرطوا كما ياتي في باب
القياس الشرعي والعلم ان كثيره يبلغ الى العلم التجربي باتفاق
العقلاء وما نقص عن ذلك قد يفيد الظن وقد لا يفيد شيئا
للقلة والفارق بينهما هو الاثر اعني حصول العلم او الظن
او عدم الحصول اذا عرفت هذا عرفت سقوط قول المصنف
اثبات اللغة بالمحتمل اذ لا يشترط القطع ولا وقع في كل فرد
من اللغة والاحتمال لا يضر ان كان المطلوب راجحا وان كان
مرجوحا فخلاف الفرض لان كل قياس صحيح ينشأ عنه الظن
وقولها دار مع كونه من العنب مغالطة لانا لا نريد مطلق
الدوران كما مر وقوله في الشرح لولا الاجماع لما ثبت غير مسلم
كما سياتي في القياس واذا عرفت ما حققناه عرفت ان الشرط
غير متنازع فيها وانما النزاع في صحته وهو عائد الى ان القياس
هل كملت شروطه بمعرفة العلة وثبوتها في الفرع ونحو ذلك
ام لا فرسم المسئلة غير صحيح ثم لا نظر ان لا نثبت المتخلات
مثلا بالقياس لان غرضنا هو الثبوت في الجملة والمصنف ناف
لذلك وقد اطبق اهل العربية على القياس وكلامهم هنا
مناف له لانه ليس المراد اختراع مادة وتركيب معدوم بل ربما
هو مناد بالتراكيب الثابتة ولواحقها كما بينه امثلتهم بالسابق

للنباش واللواطي للاءط **قوله** انت طالق وطالق وطالق لا يحسن في هذا لانا لم ندع المعية فهو وضع للدليل في غير محله فليتامل على ان مدعي المعية يقول وقعت الاولى من الثلاث على محل قابل غير الاخريين واما جعل الاحتجاج لصاحب النزعة كما حمله الشارح فبعيد ومع ذلك بجوابه ما ذكر حتى لو قلنا ما الزم لما ورد علينا ما ذكر **قوله** والاشعرية علمه الله تعالى بالوحي ثم قال بعد واما لجواز التوقيف بخلق الاصوات او بعلم ضروري بخلاف العادة اقول يلزم انحصار الطريق في خلق العلم الضروري اذ لا يعقل الوحي بدونه ولا تفيد الاصوات بدونه وسواء علم ان محمد خلق العلم او مع مقدمات فليتامل واما خلاف العادة فلا نظر فيه في ادم قبل حصول العادات مع انا لا نسلم فردا واحدا بغير خلق العلم فضلا عن افراد تحصل **قوله** يسمى العادة ففي دليل المصنف دون محقق تامله والذي جا في صفة الايحا عنه صلى الله عليه وسلم انه يكون بمخاطبة جبريل عليهما الصلاة والسلام كما يخاطب الرجل الرجل وبجرس كسلسلة على صفوان فيفصم وقد وعاه صلى الله عليه وسلم وبالالقاء في الروع ولا بد في هذه الثلاثة من خلق العلم بعد متقدم معه كما في الاولين او لا كما في الاخير وقد زعم الغزالي في كتاب المنقذ من الضلال ان الايحا مقصور على الصورة الاخيرة لاستفادته بالكشف في قعوده تحت الصخرة احدى عشرة سنة والحديث الصادق يكذبه كشفه وقد زعم الشارح ان قول ابن الحاجب واما جواز ان يكون التوقيف لم يرد به دون البهائم لعدم انحصار التوقيف على الرسل والذي فهم من

عبارة المصنف ان حاصل كلامه ثم الظاهر قول الاشعري لكني اخالفه في جعل الطريق الى التعليم احد الثلاثة بل احصره على الوحي واقول انا ايضا الظاهر لقوة الغرض من القطع ما اختار المصنف لكني اخالفه في الطريق الى التعليم كما مر والله الهادي

الاحكام

قوله لا حكم للعقل بان الفعل حسن او قبيح اعلم ان هذه المسئلة اوضح من ان تشرح ولكن كثر الغلط فيها فلنشرحها شرحا يحكم فيها بحمد الله عليك وهو عقلك فان كنت ممن يستقل عقله ادركتها اجلى ادراك وان كنت لا يغنيك عقلك بل لا بد لك من ان تلتفت الى الاسلام فلسنا من ايمانك على ثبت فكيف تناظرك ولست بناظر وكيف تناظر ولست بناظر بل مقلد تقول حين تسال في قبرك سمعت الناس يقولون شيئا فقلته فان معرفة الله ومعرفة رسوله بالعقل الصرف فنقول كل عاقل يعلم الفرق بين الاحسان والاساءة والعدل والجور بمعنى ان العقل يناسبه الرفع من شان المحسن والعادل ورضاه ولا يا باه ويابى الوضع من شانه والعكس في الاساءة بمعنى ان العقول تقبل الحط من شان المسيء ولا تاباه وتابى الرفع من شانه هذا تحرير محل النزاع بين من وزاد عليه فغلط ولخط كقولهم يطلق لمعان ثلاثة اتفاقا مع ان حكاية الاتفاق كاذبة لان كتب المعتزلة طافحة بانكار هذه الثلاثة وبيان دخالها في محل النزاع وليس ذلك لاطلاق المدعي بلغوي وعلى كل تقدير ليس له دخل في محل النزاع واما كونه اصطلاح الخصم فكذب كما ذكرنا وكذلك ما يذكر من تفريعات المعتزلة فان فيها ما ليس بصحيح وقد بينا من

ذلك شاكثيرا في الاتحاف لطلبة الكشاف و في غيره وبطلان
التفريع لا يلزم منه بطلان الاصل نعم فمن انكر ما
ذكرنا من الفرق فقد كابر ومن وافق عليه فهو زبدة البحث
وما زاد عليه ممن لم يحط بتحرير البحث بحثنا معه بحثا مستقلا
ان كان البحث صوابا هذا وان كنت من البلداء الذين لا
تقودهم الا الامثال فاضرب لي مثلا شخصين متجاورين احدهما
غاية العفاف والانصاف والاخر قد استولى عليه سوء الاخلاق
وصرف عمره في مخادعتك في عورتك ولفشاء دمائك وما لك وحاسدك
والتسبب لكل شر لا تنام عينه عنك فان زعمت انه لا فرق
بين مدح من بينتهما او ذمه فقد كابرت ونحو ذلك فان
قلت كيف تدعي هذا على كل عاقل والمنكرون يدعون انهم
اكثر من المعتزلة قلت انما يقول ذلك افراد المدركين لهذه
الابحاث وقليل ما هم ومن تقلدها على الاعمى به والمدركون
لا يعولون بها الا في نزر من احوالهم وهو معترك الجدال
وهم معا في تصرفاتهم الدنياوية كلها وفي تصرفاتهم الدينية
كالفقه وشروح الحديث وجميع التصرفات بل في نفس هذه الابحاث
الا نادرا تراهم يحمدون انفسهم ويذمون مخالفيهم فذلك اعتراف
بالفرق بين فعلين بالمعنى الذي حررناه فان قلت انما
يزعمون انهم يوافقون الشرع وخصمهم مخالف فبذلك
الاعتقاد وقع المدح والذم قلت فلم وقع الفرق بين مخالفة
الشرع وموافقته هل ذلك امر ثابت في نفس الامر يدرك العقل
وامر الشرع امر لا ثبوت له في نفسه فان قالوا كما هو مذهبهم
لا ثبوت له في نفسه انما نعتبر حين نمدح المومن ونذم الكافر

حكاه لعمل الشارع قلنا اخبر الشارع في قوله هذا محمود
وهذا مذموم اي اهلا لذلك هل مخبره موافق لخبره
او الذي نقول لا مخالف والحقيقة انه ليس بمحمود ولا
مذموم بل لا فرق بينهما كان ذلك نسبة للكذب الى الشارع
نصرحا وكذلك الانشا ان كان لفرق والا فهو سفه هذا
على تسليم ان الشرع يصح على اصلهم والا فهو لا يصح
تصديق الكاذب على فرض نفي الحسن والقبح ولا جواب
لهم البتة وهذه كتبهم ان كان لكم همة في سلامة نفسك كما
يلزمهم ذلك من نفي تعليل افعاله تعالى بالحكم لانه لم يفعل
المعجز للتصديق والا لكان تعليلا ولا بد له على المصدق
ويلزم ذلك من الجبر ايضا لانه يقال للرسول ان خلق في
الايمان كان نجيت او لم يجئ وان خلق في الكفر فكذلك
فان قال انت تكسبهما قال له ومن يحدث الكسب فان قال
الله قال له فانا محل فقط وقد مضى تفسيرهم بالحلول
وصرح به العضد في المواقف والسعد في شرح الكشاف
عند تفسير قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الاية فهم جبرية
خفاة وقد شهدوا على جهم حين سوى بين الانسان والشجر
انه منكر للضرورة فقد شهدوا على انفسهم بمثل ما شهدوا
عليه كما نراه قد فسروا الكسب بالقيام والقيام بالحلول فلم
يكن بينهم وبين جهم فرق الا زيادتهم في البين الفاظا
تلبيسا ومحصل ما ذكرنا ان نافي التحسين والتقبيح يزعمون
الناس في نزر من احوالهم فلا يصح دعوى الاكثرية ولا
الكثرة فان الكثرة ابهم نسبية فاذا نسبتهم الى غيرهم صاروا

اقل من القليل ويجوز عليهم المكابرة والمغالطة بواسطة نفسانيتهم
وحسن ظنهم باسلافهم كساير الفرق من المسلمين والكفار فكل
عنده حسن ظن بسلفه وهم كثير على ان بعضنا في الحسن و
القبح من المسلمين الا ترى ان فارس والروم وما وراء النهر و
الهند والسند واليمن ماتريدية وشيعة الا العشر النادر و
كثير في مصر والشام وبعض المغرب كذلك لغلبة دولة الحنفية
والشيعة الزيدية والروافض في هذه الاقطار ولا يوجد
للاشعرية دولة والناس تبع لظهور الدولة والماضي من الزمن
نحو ذلك فكيف عزب على المصنف هذه الاحوال حتى لم يجد
الا البراهمة ثم اسم المعتزلة لم يشمل افرادا في كل مذهب
الكثير في الشيعة والماتريدية وفي الشافعية كثير سيما في الزمن
المتقدم وكذلك في الحنابلة والمالكية وان قلوا في هذه الاعصار
في هذه المذاهب الثلاثة وليس للمعتزلة مذهب مستقل لان
ذلك الاسم باعتبار الكلام خاصة وقد يكون في جميع المذاهب كعبد
الجبار في الشافعية والزمخشري في الحنفية وقد يكون في بعض المسايل
نحو تعليل افعاله تعالى واثبات الحسن والقبح في الماتريدية وفي
افراد كثيرة في غيرهم يحكيها مصنفاتهم كما مضى حكاية اجماع الفقهاء
على التعليل فلا يشذ الا اجلاد المجادلة الذين ليسوا فقهاء
ابناء ويناقضون كلام قوله وقال المعتزلة والكرامية والبراهمة
كان المصنف لم يجد من فرق المسلمين موافقا للمعتزلة غير الكرامية
ولا من فرق الكفر اليهود والنصارى والمجوس والصابئين واهل
الاوثان وساير انواع الكفر غير البراهمة وكيف ترك الماتريدية
والشيعة وقد طبقوا الارض كما قدمناه وما اشبه هذه الحكاية

اضعافهم م

والحرمين م

نشر رشح العصبية وقد حققنا بطلانها آنفا قوله حسنه و
قبحه لذاتيهما الى اخره حكاية مذهب المعتزلة تحقيق مذهب
المعتزلة انه لا خلاف بينهم وانما ذكر ان البغدادية تقول الحسن
والقبح لذات الفعل والبصرية لوجوه واعتبارات ووجه
التوفيق ان مطلق الفعل لا يحكم عليه بحسن ولا بقبح اتفاقا
ومقيده بوجه ملحق كذلك وبوجه يحكم العقل عنده بالحسن او
القبح يحكم عليه بذلك فنظرت البغدادية الى الفعل مع قيده
فقالوا لذاته اي لذات المجموع كالظلم لا يكون الفعل ظلما
الا مع قيد كونه ضررا عريا عن نفع ودفع واستحقاق فقالوا الظلم
قبيح لذاته ونظرت البصرية الى الفعل اي مطلقه لوجوه يكون بها
ظلما مثلا هذا تحقيق مذهبهم فاتقنه لترد الحجج له وعليه
قوله في صدق من قال لاكذبن غدا نقل المورد هذا قد اجتمع
عنده الصدق والكذب وهما نقيضان وانما الحسن و
القبح فرعاهما فما اجيب به فهو جواب الخصم قوله والتحقيق ان
ترجيح بالاختيار اعلم ان القوم معطلون لمعنى الاختيار
في الباري تعالى وفي المخلوق اما في الباري تعالى فلان المرجح قديم
كما ذكره العضد هنا وذكره غيره مع قولهم يجب الفعل عند حصول
المرجح دفعا للتسلسل وهذا واضح فصار مضطرا اي لم يترك له
ان لا يفعل فكيف يكون مختارا وسيأتي لهذا مزيد بحث عن قريب
واما في حق العبد فلان الاختيار بزعمهم مخلوق فيصير العبد
عند خلقه مضطرا اذ يوجد لديه الفعل فيه ولا يسر له دفعه
فقد عاد الوجود كله الى الايجاب والاضطرار وهو الفلسفة
المحضة وهم يفسرون الكتب بالاختيار ثم يصرحون بانه

مخلوق لله تعالى واخرى بانه قيام الفعل بالعبد ويفسرون القيام
بحلوله فيه كما مرّ كما مضى من تصريح العضد العص في المواقف
والجواهر به كما قال هنا وحقيقة القيام هو التبعية في التحيز و
صرح به السعد وغيره فاشتفا الاختيار باوضح عباراتهم وقد
كشف القناع ابن عرفة وصرح بذلك حواسره في الموجان
فاحسن تمحيه باطله قوله لا يستلزم مذهبهم خلافه قد
علمت من مجموع كلام البلبله وما اشرنا اليه بطلان حجج النافي
كلها ولم يبق الا هذه الحجة وهي مبنية على غش وهو ان المعتزلة
تمنع العفو عقلاً وهذا كذب صريح لا سيما الجبائية بل كل
البصريين الذين الكلام معهم ولو فرضنا جهل الاشعرية
كل كتب المعتزلة لم يجهلوا الكشاف وقد تكلموا على كل درهم منه
قال في تفسير قوله تعالى وما كان استغفار ابراهيم لابيه الاية
ما نصه على ان امتناع جواز الاستغفار للكافر انما علم بالوحي
لان العقل يجوز ان يغفر الله للكافر الا ترى الى قوله عليه السلام
لاستغفرن لك ما لم انه عنك في ابي طالب وجواز الاستغفار
مبني على جواز المغفرة ولذا منعت المعتزلة الاستغفار لصاحب
الكبيرة بناء على قطعهم الرجاء عنه وقال الزمخشري في
تفسير قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك
انت العزيز الحكيم وان غفرت لهم مع كفرهم لم يعدم وجه
حكمة لان المغفرة حسنة لكل مجرم في العقول بل متى كان
المجرم اعظم جرما كان العفو عنه احسن هذا لفظه وقرره
السعد في شرح الكشاف وقد اعترف هنا هو والعضد
ان هذه الحجة مبنية على منع جواز العفو مطلقا وانما قالت المعتزلة

تمنع العفو سمعا في الكافر وهو المراد في الاية ولا دخل هنا
لمذهبهم في صاحب الكبيرة واما البغداديون وليس الكلام معهم
هنا فانهم بل مع الجبائية فلم يريدوا ان العقل يمنع العفو بمجرده
بل قالوا لولا مجيء السمع بوقوع التعذيب والحكيم لا يفعل الا
لحكمة نظرنا في وجه وقوعه اذ لا يكفي الاستحقاق لان معناه
انما هو الحسن والحسن يصدق على متساوي الطرفين — قد نظر
اذ الحسن ما ليس بقبيح فقالوا ولا مرجح الا كون التعذيب لطفا
لمن علم به بالخبر السمعي وكل لطف واجب عقلا فالتعذيب واجب
هذا تحرير مذهبهم ايضا هنا اذا حققت هذا فلا قائل — فلا قائل
بوجوب التعذيب عقلا وان لم يرد السمع كما هو مدلول الاية
فلو لم يرد السمع بالوقوع لكان العفو جائزا عقلا بل راجحا
عند جميع المعتزلة فقد سقطت هذه الحجة كما ترى فسقطت
جميع الحجج باعترافهم كما قررناه اعني مع اعتراف السعد بذلك
في شرح الكشاف وغيره فان المجادل لم يعترف بالحق وعن معركة
الجدال نسال الله العافية ونعوذ به من ايثار نصره قوله
الجواب المنع بل بما ذكر رجلان احسن اليهما رجل بجميع انواع
الاحسان واساء اليهما اخر بجميع انواع الاساءة فلعل احد
يمدح المحسن ويشكر احسانه بانواع الشكر ويحط من جاه
المسيء ويعكس ذلك الاخر وكل منهما يعلل فعله بالاحسان والاساءة
وغير ذلك من الامثلة ونحن ندعي على منع الفرق انكاره ضرورة
وكان المحشي لهم على الانكار البناء على المذهب الناشئ عن
المكابرة قوله فلا يلزم في الغائب انما المدعى امر كلي من دون نظر
الى غائب وشاهد وخصوصية من ينسب اليه ذلك فمغالطتهم

في جميع اطراف المسئلة بذلك لا تقنعهم اهل الادراك والمروة
فانها اذا ثبتت الكلية فهي في حواسه اولى فان الله سبحنه اولى بكل
حق ودكر تمكن العبد علوته في التلبيس فانه سبحانه مكلفه
تمكنه للتكليف لصحة التكليف منه سبحنه لعلمه ولحكمته وقدر
على الجزا وحقيقة الزام حكمه بشرائط الالزام ولوازمه ولو
صح من العبد التكليف لقبح التمكين بشرائطه فالتمكين منا حسنا
للتمكين منه تعالى ولو مكن سبحنه على حد تمكيننا لقبح منه ما
من قبح منا قوله قوله ومعقوله بعينه الوعيد من الرسول والايات
في السموات والارض ينشا عنها خوف وحيرة والنظر بعد و
يذم من لم ينظر عند ذلك والذم دليل القبح وخاصته فافهم
وتقسيم الكلام كذلك اذ لا يلزم من تمكنه من النظر فقد وجوبه
قيام حجة النبي صلى الله عليه على المرسل اليه واما قوله الوجوب
بالشرع فاعاده للمذهب في اصله هذا مذهبنا ويلزم الاتحاد
فهو اتحاد بهذا دون قوة مكره اخاك لا بطل والانا بيكم
هولا الثلاثة التحارير الذي لو كان لهم عالم بدون ذلك
فليعتبر المعتبرون وسيعلم عند الاسلاف اي منقلب ينقلبون
قوله مسئلتان على التنزل قد خبط ولم يرع حق التنزل و
كثيرا ما يعرض ذلك لاهل الجدل وهو اما ان يكون من باب
قوله شعر ومهما تكن عند امرء من خليقة ٥ وان خالها تخفى على
الناس تعلم ٥ فاذا اخفوا العصبية ظهرت اثارها واما
لانهم يتلونون فيتضح الا انما فيه من باب قوله شعر
احدث نفسي والاحاديث جمة ٥ واكذب نفسي والاحاديث ربما ٥
واما الغير ذلك وبابه ان قوله لو وجب لوجب لفائدة اختراع

لمذهب

لمذهب لم يقل به احد على نقله المخبوط كيف على ما حققنا ان
المرجع الى مذهب واحد هو وقوع الفعل على وجه وقيد
خاص والعبرة عندهم في اجتماع القيود وهو ادراك صفة
ذلك الفعل المقيد من حسن وقبح كما قلنا العبرة باجتماع
شرائط التواتر هو حصول العلم عن ذلك الخبر ولقد صرح
المعتزلة لقولهم قبح الكذب لكونه كذبا اي اخبارا بالشي
لا على ما هو به وقبح الظلم لكونه ظلما اي ضررا عاريا عن
نفع ودفع واستحقاق وكذلك سائر المحسنات والمقبحات و
اوردوا على انفسهم ان هذا تعليل للشي بنفسه واجابوا
بانه تعليل له بوجهه واما قوله الفائدة الامن من العقاب
فقد غلط فيه من حيث انه مبني على غير قولهم كما ذكرنا فلم يذكروه
هنا فهو من تصرفه وقد وضعه في غير موضعه وهما بما
اوردوه دليلا على وجوب النظر كما قدمنا من دون ذكر
الفائدة التي اخترعها فالو من راى ما عليه من النعم المتجددة
التي تفوت الحصر مع علمه انها ليست من عمله ولا عمل سائر
المشاهدين جوز ان لها محدثا قد انعم عليه بها وشكر كل
منعم بالقضية العقلية اذ يحسن ذم من اخل به والمراد
بالشكر الاعتراف بنعمة المنعم على ضرب من التعظيم وقد قلنا
في تحرير محل النزاع ان خاصة الواجب حسن الذم على تركه
وكونه تاركه معرضا للعقوبة فهو يخاف انقطاع هذه النعم
ولا لذم والعقاب على ترك الشكر وبتجويز ذلك يحصل غم
وحيرة وهو ضرر باخر بالقلب فيجب عليه كشف هذا الضرر
لانه اذا لم يكشفه بالنظر حسن ذمه فاورد عليهم ما ذا تعنون

لولم يخطر له ذلك ببال فالجواب انه لازم اما من قبل النفس
لوضوح اسبابه وكثرتها فلا ينكر هذا الامكابر كما زعم الرازي
انه ما انقول لم ذلك من صغره وبموانه لخطب عالم وهو من
اذكى الناس ولعله ما بلغ الحلم الا وقد صار عالما مدرسا
فكيف نقول لم يخطر بباله ولو فرضنا غفلة احد وقد علمنا
ان الله سبحانه كلف كل عاقل وتكليف الغافل عندهم قبيح عن صحيح
كما وافق عليه المصنف واصحابه كما تاتي لانه تكليف ما لا يعلم
وهو قبيح كمطلق تكليف ما لا يطاق لانه لم يواخذ على عدم
الاتيان بالمكلف به فالتكليف عبث وان واخذه فظلم فيجب
ان ينبه الله ذلك الغافل ذرا لما ذكر وقوله لاجتماع العقلا
على الشكر اختراع مذهب نص لان الشكر من الواجبات العقلية
الصرفة التي لا يجي الشرع بخلافها لان الشرع لو جاء بخلاف
العقل لعاد على الشرع بالنقض لانه انما ثبت الشرع بالعقل حتى
قال ابن الملاحمي بمسئلة الحسين لا يصح نسخ شكر المنعم
فضلا عن جوازه وهو كما قال فكيف يخاف العقاب على ما لا يصح
ولا يمكن تحوله عن الوجوب واما قوله لانه كالاستهزا فقد
علمت انه ليس جاريا على محل النزاع بل على اختراع مذاهب
وكانه لم يشعر بنفي حكمة الله تعالى فاخذ يستخرج من نعمه وهو
نتيجة الخذلان ولله المثل الاعلى وهو العزيز الحكيم والله ذو
الفضل العظيم نشهد له ونعظم ما عظم من نعمه ونشهد
له بصدق ذلك العظيم الذي احاله هولا وجرهم جحاده العبيد
الى رفض حق الله ولو كان الفضل يقضي بجحاد النعم لما جاء
السمع بعظمها فان كذبتم السمع فهو الكفر وان كذبتم م

العقل

العقل كما هو مقتضى التنزيل وقد بينا ادراكه لوجوب شكر المنعم
وهو فرع تعظيم النعم والاعتداد بها فقد انطلمت العقل وما
بني عليه وهو السمع اللهم اغفر لنا العفو لحكاية هذه الجراة
العظيمة التي لم يسبق هولا اليها مسلم ولا كافر اللهم
الهمنا مع الشاهدين **قوله** تصرف في ملك الغير حتى بذلك
لنفسه من تتمة الاولى من مسئلتي التنزيل وفي الاخرى وحين
اورده حجة للقائلين بالحظر في المسئلة الثانية قال الملك مبني
على الشرع وهو حيف منه واضح ثم الحق في الملك ان العقل مستقل
بادراكه وعليه بني الظلم ولهذا اورد الرازي هذه الشبهة
في نهاية العقول ليدفع بها ادراك العقل الظلم والجواب بالمد
ان بعض ما يختص به الانسان لو اغتصبه اخر حسن ذمه وهو معنى
القبح ولو تصرف فيما اختص هو به لم يذم وذلك معنى الملك فمن
احد سالك التي على بدنك او مالك الذي في ركوتك او زادك الذي
فوق ظهر بعيرك او ثمار بستانك وعلى الجملة ما كنت مختصا به في
ظاهر الامر ولا شبهة فيه لمنازعيك فانه يحسن ذمه عقلا
والذي كملته الشريعة تفاصيل الملك لا مطلقه وهو معقول
بهذا المعنى اذا عقلت ذلك فايراد ذلك في حق الله عز وجل صحيح
لانه مالك بمعنى ان له التصرف كيف شاء على شرط الحكمة واما انه يذم
من تناول ما لكه فهو محل النزاع فكيف يحصل مقدمة دليل
فهو دور كما هو شان المصادرة فلما مد وحاصله انا قد
ذكرنا ان العبرة في مسئلة الحسن والقبح بالعقل انما هو بادراك
العقل لحال الفعل الواقع على الوجه والاعتبارات لا حصر لتلك
الاعتبارات وضبطها ثم تفريع الحسن والقبح عليها وقد ادركنا

حسن ذم من تناول ما اختص به المخلوق ولم يدرك ذلك فيما
لله سبحانه فيه كل تصرف يليق بجلال الله تعالى فافترق معنى الملكين
بهذا الاعتناء مع ان منهما قدرا مشتركا هو حسن التصرف
وانما الافتراق يعود الى حال المتصرف واسم فاعل قوله ثالثها
لهما اي للمعتزلة وكذا صنع صاحب جمع الجوامع قال المحلي
اشار الى ما نقله عن القاضي ابي بكر الباقلاني من ان قول بعض
فقهائنا اي كالابهري بالحظر وبعضهم بالاباحة في الافعال
قبل الشرع انما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك عن اصول المعتزلة
للعلم بانهم ما اتبعوا مقاصدهم وان قول بعض ائمتنا
كالاشعري فيها بالوقف مراده نفي الحكم انتهى وفي شرح الاصفهاني
على منهاج البيضاوي الفرع الثالث في احكام الافعال قبل
الشرع الافعال الصادرة من الانسان لا تخلو اما ان تكون
اضطرارية لتشهيه التنفس في الهواء وغيره فلا بد من
القطع بانه غير ممتنع الا اذا جوز تكليف ما لا يطاق واما ان
تكون اختيارية كاكل الفاكهة وغيرها ففيها ثلاثة مذاهب
على ما ذكره الامام في المحصول وتبعه المصنف في المنهاج
الاول انها مباحة وهو عند المعتزلة البصرية وطائفة من
الفقهاء الشافعية والحنفية والثاني محرمة وهو عند المعتزلة
البغدادية وطائفة من الامامية وابي علي بن ابي هريرة من فقهاء
الشافعية الثالث التوقف وهو ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري
وابو بكر الصيرفي وطائفة من الفقهاء قال الامام في المحصول
ثم هذا التوقف تارة فسر بانه لا حكم وهذا لا يكون وقفا بل
قطعا بعدم الحكم وتارة بانا لا ندري هل هناك حكم ام لا وان

وقوعه

كان ام لا

كان امر لا فلا ندري انه اباحة او حظر قال المصنف فسر الامام
التوقف بعدم الحكم والاولى ان يفسر بعدم العلم وذلك لان
مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان الحكم عنده قديم وعدم
القديم ممتنع فان اريد بعدم الحكم عدم تعلقه لان الحكم
وان امتنع عدمه بحسب الذات لتوقف التعلق على البعثة فهو
ايضا غير مناسب لمذهبه لان تعلق الحكم غير متوقف على البعثة
عنده لتجويزه التكليف بما لا يطاق وان غايته ان يكون الحكم
قبل البعثة متعلقا بالافعال ولا يعلم المكلف ذلك ويلزم
التكليف بما لا يطاق والمراد بعدم العلم عدم العلم بتعلقه
وعدم تعلقه وعلى تقدير تعلقه عدم العلم بواحد من الخمسة
على التعيين انتهى وهو تحقيق بليغ على اصل الاشعري وظهر
ان قوله ليصح وجعل ذلك من التنازع غير صحيح **هذا** تمام
الكلام في المسئلة **واقول** تحريرا على اصولهم وتصحيحا
لعباراتهم اعلم ان الحكم ثابت في نفس الامر بالاتفاق بين
الاشعرية والمعتزلة فكل شيء لا يخلو في نفسه عن احد الخمسة
اما عند الاشاعرة فلان الحكم قديم بالخطاب الازلي والارادة
القديمة وهو ممن لا يقف على اختيار مختار والا لناقض كونه قديما
ثم هو متعلق في قدمه ايضا انما المتاخر وقته الذي يتحقق فيه
حر[illegible] وكذلك عن الوقت من الشرائط فاذا فقد فرع شيء بك
من ذلك فلكونه لا باختيار كان من و[illegible] هو كذلك عندهم و
عند المعتزلة بالاختيار ايضا وهو القدر فان القدر قد احاط
بذلك لم يتاخر الا ما ذكر وكيف لا والافعال هي ثابتة في نفس الامر
وقد عينها القدر وحصرها ووزن كل كلي وجزئي وانما الوجود

كوجود المكلف بصفة التكليف وسائر الشرائط [illegible]

المحل وحصول الوقت ونحو ذلك مما يتوقف عليه تحقق المعنى الخارجي
فان قلت فهم اختلف المعتزلة والاشعرية اذا قلت
في معنى هذا الحكم وفي الموجب له اما الموجبية فعند الاشاعرة
لا يعلل لانه قديم وكل قديم لا يقبل التعليل ولا يتوقف على
الاختيار انه واما عند المعتزلة فالموجب له وقوعه على وجه
لكون الشيء صدقا او كذبا او ظلما وعدلا واحسانا واساءة
اما معناه فعند المعتزلة كونه اولى بالفعل او بالترك بحتم
او بغير حتم فيهما او ليس باولى فتلك خمسة احكام واما عند
الاشاعرة فلا اولوية ولا الامر القديم اي الارادة تعلقت بها
كذلك ولذا لو تعلق بعكسها كالامر بالكذب والنهي عن الصدق
وكذلك الاحسان والاساءة ونحو ذلك لكان ذلك كعكسه فلا
تساوي عندهما في فرق عن التعلق الازلي ثم قد تفرع للمعتزلة
على هذا التقرير انه يمكن ان يستقل العقل بعرفان اوجز شيء
من الاحكام لادراكه موجبه اي كونه كذبا او صدقا او احسانا
او اساءة او عبثا مثلا ولم يكد يحصل لهم الاستقراء غير هذه
او ما يدخل تحتها كالظلم لرجوعه اليها واما الاشاعرة فلا
طريق للعقل الى ادراك ذلك لان الموجب المذكور غيب محجوب
فاذا حققت هذا ظهر لك عدم صحة قولهم فيما لم يرد الشرع
ببيانه انه يحتمل الحظر والاباحة فعلى ايهما يحمل بل الصواب انه
يحتمل الخمسة وليس فيه اشكال على قول الاشعري كما قد قيل
ولم يجد يظهر لنا هذا التحقيق الا بعد زمان وهو مأخوذ
من صرايح الاصول كما ترى وان لم يتفق تفريعه فيما علمنا فان قلت
فما الحق فيما لم يبينه الشرع بالنسبة الى المكلف قلت اما

قبل مجي النبي وكاهل الفترات ان تحققت فترة فالاصل عدم الاولوية
في الفعل والترك فيستلزم التساوي ولا نافي هذا قولهم ان الاباحة
بمعنى عدم الحرج وبمعنى التخيير فمرادهم طريقها والا فهما
صادقان على معنى واحد غير متعدد ثم جاءت الشريعة بان ما
سكت الله عنه فهو عفو واليه الاشارة بقوله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما قل من حرم زينة الله الاية قل ارايتم ما
انزل الله لكم من رزق الاية فتعلق الامر قبل مجي النبوة في
بعدها واما النظر في الشيء في نفسه فالتوقف مطلقا او بعد
الشريعة لعدم القطع بعدم الدليل المعين لذلك الحكم الجزئي
وتجويز هذا لا دليل عليه وما كان كذلك فهو عفو والا قطع
بالصغرى ولكن الظن يسوغ للمكلف العمل وفي نفس الامر
باق على الاحتمال هذا وتجويزهم للمسألة مشكل اذ كيف يحكم
العقل على ما فرض انه لم يدركه والجواب ان المراد طلب
الحكم الكلي ليتعرف منه احكام الجزئيات نحو قولنا الامر للوجوب
وسائر القواعد ثم انا لم نذكر قول بعض المعتزلة في وجوب
حسن الحسن وقبح القبيح لانا قد بينا وفاقهم للمصرية قوله
الواجب على الكفاية وكذلك المخير اعلم انك تقول لعبدك
العشرة ليعطي احدكم هذا الكوز وتقول لعبدك الواحد
اعطي احد هذه الاكواز العشرة فان اراد المعلم بالوجوب عليه
في الاول ووجوبه في الثاني الطلب من كل واحد على التعيين
وكل واحد كذلك فقد جاء بخلاف النص وخلاف صريح امر الامر
وان اراد وصف كل عبد ووصف كل كوز بالوجوب عليه ووجوبه
من حيث ان احدها مأمور به فهذا لكنه خلاف المراد بل ظاهر

قبل مجي

كل

في الخلاف فينبغي ان يقف على انه يأتي في مباحث الامر على ان المأمور
به في المطلقات يحصل في شخص مطابق للماهية سواء قلنا الامر
يتناول الماهية ام الشخص منهما فاذا قال اعتق رقبة فهي للعبد
ان يوصف كل رقبة في الذهن بوجوب عتقها على زيد المظاهر
مثلاً وبهذا الاعتبار ايضاً يعلم ضعف مذهب المعتزلة في
المخير لانه كسائر التكاليف فالحكم باستحالة المخير وامكان
سائر التكاليف تحكم ويحتمل ان يكون مراد هم ان الفضا
اعني الوصف المجرد وخصوص لا يختصان بخلاف المطلوبات
التي لا يحصر جزئياتها ومع ذلك يكون من الاصطلاح الخاص
لا من هذا البحث واما الفرق بين المسئلتين بان اثم غير معين
محال فليس اثم غير معين بمذهب لاحد ولا هو لازم على قود
مذهب لان الاثم تابع للاخلال بالواجب وهما خارجيان ومحلها
كل واحد من حيث انه احد المامورين كما تقول في لازم اعتاق
الرقبة اعني المدح والثواب اللازمين لاداء الواجب وانما هو
وقع في الخارج اعتاق فرد من الرقاب وانما صدق فيه اسم الواجب
من حيث انه احدها فاعتبر المسئلة بعكسها فانه لا فرق بينهما
اصلا وحاصله ان كان منع اثم غير معين انه غير معين
بحسب العقل منعنا اللازم وان كان بحسب الخارج منعنا الملزوم
كما نقوله بعينه للمعتزلة في قولهم وجود المبهم محال اي
ان اردتم وجوده عقلا منعنا بطلان اللازم او خارجا
منعنا الملزوم نعم بين المسئلتين فرق باعتبار آخر
وهو ان الواجب على الكفاية لا يتعين طلبه من البعض بل اعم
من ذلك فلو طلب كذلك على الوجه الاعم ثم فعلوه جميعهم

خ اللزوم

حتى يحصل اثيب كل واحد ثواب واجب وكذلك طلبه من البعض
منهما لانه يعم وحاصله انه قد يطلب من الجملة بلا نظر
في افراد المامور فيصدق على الكل وعلى البعض كما تقوله في معنى
المطلق كما سيأتي واما المخير فلا يطلب الا البعض فلو فعله جميعا
بلا ترتيب حتى يحصل لم يثبت ثواب واجبات **قوله** من اخرج
ظن الموت قبل الفعل عصى اتفاقا ان كان هذا الاتفاق بين
معتبرين لم يلتفت اليه وان اراد الاجماع فدونه خرط القتاد
واي دليل دل على ذلك واعجب منه ان يذهب و هلك الى عصيان
من مات فجاءة في الوقت واما ما وقته العمر فمبنيا في لنا تحقيق
ذلك **قوله** ما لا يتم الواجب الا به وجب الناس في طرفي نقيض
في هذه المسئلة والحق ان من المقدمات ما يعلم بنفسه الامر بها
ومنها ما لا يحتمل ذلك فيجب تحصيل ما علم بقيد الامر به
لا بمفهوم الامر اللفظي لعدم صلوحيته لذلك ولكن بالضمني
مثاله قول السيد لعبده اكتب فانه لو كان مع حضور آلة الكتابة
مثلا هذا القرطاس بين يدي لكن لا على الهيئة التي يكتب عليها
وهذا القلم بين يدي لكن ليس بين اناملي على الوضع الذي
يكتب معه وانه لم يكن في راسه المداد وان كانت المحبرة بين
يدي فمعلوم عند كل عاقل عصيان هذا العبد وعدم عذره
وليست هذه المقدمات القريبة داخلة في مدلول الكتابة وان كانت
المقدمات بعيدة فلا يتناولها الامر ضمنا مثاله ان يقول السلطان
لعبد مشيرا الى شخص اقتل هذا يوم كذا والسلطان قد راى
منه ما يوجب القتل وهو لا يعرف حاله وكان شانه ان يغضب
لغضبه ما به الفشيفة لم يغضب ويحتاج في قتله الى تحصيل الحيوة

واسعدا القبايل وبذل الاموال وامأن الفتن التى تعم المملكة و
ربما استمر و فسدتها فلو ذهب المامور وفعل ما نظر انه
تحصل به التطلى العمل وكان متمكنا من ذلك بسلكانته من السلطان
ولم يشعر السلطان الا وقد او قدت النار في الاقطار و
تعرف البوادى والامصار واختلط المعروف بالانكار و
قال هذا المامور امرنى الملك بقتل هذا الشخص وهذا الذى
فعلت مقدمات قبله فدام بها السلطان لتطابقت العقول
على رميه بالسخف المستبين وسيروها الجوبة فى الاخرين
وهذان مثالان فى اوضح الطرفين ويلحق بهما ما قاربه قطعا
او ظنا بحسب المحل وما توسط لحق بالمحمل هذا الذى ينبغى
العمل عليه والذين قالوا مطلقا نظروا الى صور المقدمات
القرينة كمثال الكتابة والذين نفوه مطلقا نظروا الى مدلول الامر
وجمدوا عليه ولا بد للناظر ان يتمكن معه من تقدير الكلمات الى الجزئيات

من بجال م

واسالها الذى **قوله** يستحيل كون الشئ واجبا حراما من جهة واحدة
اعلم ان كون الشئ واجبا حراما لا زما متناقضا هو طلب ان
يكون موجودا معدوما فمن جوز طلب المستحيل فقياسه ان يجوزه
وقدمنا فيما تقدم قوله شرط المطلوب الامكان بعدم الفرق بين
ما كان مستحيلا فى ذاته وبين ما كان مستحيلا بالنظر الى من يطلب
منه الفعل لاستراكهما فى امتناع الوقوع وكون احدهما ممكنا بالنظر
ذاته او بالنظر الى امر خارج عن محل الاشتراك لان الطلب انما
يكون باعتبار تلك الجهة المشتركة فالتهويل بالتكليف المحال
ان التكليف بالمحال ويحو ذلك اصطلاحات فارغة وتعلق
بفروق ملغاة لا يحوم حولها طالب الحقائق ومن يعرف الرجال بالحق

على عكس

على عكس حال من نرى **نعم** واما منع تكليف ما لا يطاق فهذه
المسئلة من اوضح الممنوعات وا ما نطق بها فيما هى لحاج وخلط
لما سماه الشارح الواحد بالجنس بما سماه الواحد بالتشخص ولا معنى
لذكر الواحد بالجنس اصلا واما التشخص فهو المراد لكن يجوزه
انفكاك الجهتين لا يتحقق فيه انما يعقل فى الواحد بالجنس ومثاله
الصلاة فى الدار المغصوبة اكوان متعينة فى الخارج فقولنا المطلوب
الجمع لهذا الكون او الاكوان بين الوجود والعدم هو طلب المحال
فان اراد المجيب انه مطلوب مع الواقع معه فى الخارج
فهو ما ذكر من طلب المحال وان قال هو مطلوب من حيث انه مطابق
ماهية المامور وماهية المنهى قلنا قيد الامكان ماخوذ فى كل مطلوب
واذا لزم المحال من صدق ماهيتين على فرد علمنا عدم دخوله
عنهما فلم يصدقا عليه فقد وقف صدقهما على صحة طلبهما
فليتامل على انه من توضيح الواضح الجالب لكثير الخبط الذى هو
نتيجة رعاية المذاهب وسيوضح لك ان تصورهم تخليط الفرق بين
الصلاة فى الدار المغصوبة وبين صوم يوم النحر وهما من واد
ان كنت قد عرفت ما حررناه واما دعوى القطع فى مسئلة الحجاج
فغير مسموعة وهلا اراح واستراح من قسمه المدعى الى دليل
وبدليل وعلى الجملة فلا يسع العقل مثل هذا من مثلهم فقد تبين
لك ان قولهم جمع المكلف بين مقتضى الامر ومقتضى النهى بالحاصل
ليس بشئ اذ جمعهما محال فى نفسه لانه جمع بين الوجود والعدم
فكيف يفعله المكلف فلم يات بمامور فقط لاشتغاله مع التلبس
بالغصب وليس من ضرورة المسئلة ان نفرض بعد فعل المكلف
لصورة الصلاة بل لو استفتانا مستفت بانه دخل الظهر وانا

ماموزنا بالصلاة فهل تصح مني مع تلبسي بالغصب لقلنا لم لا تصح للمانع
فالصلاة المقيدة بكونها متلبسًا بالغصب لها مانع يمنع تناول
الامر لها فينبغي ان يكون من حط الاصولي ايضا معرفة خطاء
المصنف على نمط حكمه على ابي هاشم في لزام معرفة الخطا
الى احد على ان شبهة ابي هاشم اغمض بخصوص مسئلته بالامر
مع التوسط في الارض والصلاة في الدار المغصوبة اعم من ذلك
بل فرضوها في صورة تمكن المكلف ووجه بطلان قول ابي هاشم
لزوم قول الامر اجمع للحركة بين الوجود والعدم وذلك
لازم لهم بعينه كما عرفت وما احسن ما علل به المصنف رد
قول ابي هاشم اعني قوله لتعذر الامتثال وذلك حاصل في الصلا
في الدار المغصوبة فان قال المعترض انه يقدر على الخروج ويصلي
في غير مغصوب قلنا هذه القدرة لا تؤثر في صحة هذه الصلاة
المعينة وهي فرق خارجي بين المسئلتين والذي اشترك فيه لزوم
طلب الجمع بين النقيضين وحاصله ان هذه الصلاة الشخصية
لا تصح طلب عينها لاستلزامه طلب المحال فالمطلوب غيرها والكون
في المغصوب المطلوب عين اكوان الحركة وحيث استلزم النهي عدم
تلك الاكوان المطلوب وجودها قلنا بسقوط النهي واعتبر
ابو هاشم جهتي الامر والنهي كما اعتبر ذلك مصححوا الصلاة
المذكورة واما تلو بقصره في اثبات الجهتين منه ونفيهما اخرى مع
الاستوا فلا يخفى سقوطه لانه انما تعلق بامر خارجي كما ذكرنا
واما دعوى العلم في محل النزاع كمسئلة الخياطة + واما النظر
الى التخص منه ويحكم باسقاط الجهتين والى الحسن اخرى ويحكم
باثباتها والعجب من جعلهم الجنس متعلقا للامر والنهي من دون

ضم المتشخصات

ضم المتشخصات مع انه على ابدا في المكلف بشخص خارجي ابدا و
كلما ما ذكرنا عنهم احتياط تشهد منه ادرك زبدة البحث اعني طلب
المتناقض كما ذكرناه وقد اكدناه وقد كررناه لوجاد اذ لا يمكن كشف
كلامهم وزبدة استدلالنا ان الشارع امرنا بالكليات مطلقات
تصدق على الجزئيات ما لم يمنع مانع وقد منع في الصلاة في الدار
المغصوبة لزوم المحال فهي غير مامور بها اذ لا يامر الحكيم بالمحال
ونظايره لا تحصى **قوله** لما ثبت صلاة مكروهة ظاهر كلام المصنف
كراهة التحريم وهو صحيح على مذهب خصمه والعضد حمله على
كراهة التنزيه وح فلا يسلم التضاد لان معنى الكراهة ح اذا
اتيت بالمامور على الوجه الفلاني نقص ثوابك فهذا معنى المكروه
عندهم فلا تضاد **قوله** خلافا للكعبي **اعلم** ان هذا
المذهب الذي زعمه الكعبي ولم يحد عنه المصنف وموافقوه محيصا
مبني على اصل نحن نقول ببطلانه ولا يسلوث بهذا اللازم السيء و
ذلك الاصل هو ان لا يفعل لا يصلح متعلقا للتكليف وسيأتي انه اكثر
انه صالح وقد بين المصنف وتبعه العضد والسعد ضعف دليل
من قال لا تكليف الا بفعل وتحقيقه فيما ياتي ان شاء الله تعالى وقد بني
هذا الكعبي على اصل له اخر ومعناه على الجبائي ان القادر لا
يخلو عن الفعل والترك والمراد بالترك فعل الضد لان الترك بمعنى
ان لا يفعل لا يتعلق به التكليف بزعمهم وهذا الاصل ايضا باطل
اذ القادر خالق القادرين سبحانه لم يكن فاعلا في الازل الفعل
ولا الضد وكذلك العبد يخلو عن الفعل وضده كالمستلقي لا يتحرك
الى ما خلفه ولا يسكن بل يكون كالجماد ومثله ابو هاشم بمن
اطبق عليه تنور من حديد ثم من لوازم مذهب الكعبي في نفي

تامل هذا

حيث ان يكون المباح منهيا عنه لانه ترك للواجب قال ابن الحاجب له
ان يلتزم باعتبار الجهتين فقد توضح لك انه يقتضي ان يكون المباح
مامورا به منهيا عنه من حيث انه ترك صلاة وترك زنا اي
مطلوبا الجمع بين وجوده وعدمه وقد قدمنا بطلانه وبطلان
الجهتين في الشخص الذي انحصر محل النزاع فيه ولا يعقل الا غيره
كما مضى ثم قد يبنى على الامر المذكور هل الامر بالشيء نهي عن ضده وعكسه
وذلك لان المامور اذا خلا عن فعل او ترك لا بد وان يقع على
ضده وقد اهمل المصنف في مسئلة نفي وجوب المقدمات لمسئلة
الكعبي هذه ثم اقتحم هنا انكار وجوب المقدمات مطلقا وقد
بينا فيما مضى ان انكار المقدمات القريبة قريب من انكار الضرورة
وهذه المسئلة التي قدمنا ذكرها وان ذكرها المصنف متفرقة
فبعضها من بعض ولها ارتباط عظيم من العظائم التي نفي القادر
المختار كما ستحققه في مسئلة ان النفي يصلح متعلقا **قوله**
شرط المطلوب الامكان شرط عند الممكن مستحيل في ذاته ومستحيل بالنسبة
الى المكلف وكلاهما يجوز التكليف به اولا وكل منهما واقع اولا
فالمذاهب خمسة لانه دخل منع الوقوع مطلقا تحت منع الجواز
المذهب الاول لا يجوز التكليف بذلك وهو الحق وعليه من لم يخلع
الحيا الثاني جائز فيهما واقع وهو مذهب الثالث جائز فيهما غير
واقع الرابع غير جائز في المستحيل لذاته جائز في المستحيل بالنسبة
الى المكلف واقع وعليه جماعة من الاشاعرة الخامس كذلك لكنه غير
واقع وعليه جماعة منهم او جمهورهم وان ناقضوا عند البحث
والاحتجاج ثم نقول ما ليس بممكن قسمان الاول المستحيل
في نفسه فهو ممتنع على الباري تعالى فضلا عن المخلوق بل لا معنى لنسبته

اسمعوا ولن تحصوا وقوله
ولن تطيعوا ربنا لا تحملنا ما لا طاقة
لنا به قال قد فعلت ولا يكلف
الله نفسا الا وسعها

اليه لان القادر هو المتمكن من نقل الممكن من احد طرفيه الى الاخر
فما وجب له احد الطرفين كيف ينسب اليه ولهذا قال الزمخشري الواجب
والمستحيل مستثنى عند ذكر القادر اي غير داخل في متعلق قدرته
وهذا القسم اختار البيضاوي وغيره تبعا للاشعري جواز التكليف
به واحتج البيضاوي على ما اختاره ان فعل الباري تعالى لا يعلل لا
ينظر الى غاية هذا القول وفائدته اي تحصيله اذ ذاك غرض ولا
يجوز عليه تعالى الغرض قلت مقتضى هذا الاحتجاج ان يستحيل
ذلك منه تعالى لاستحالة الغرض عليه تعالى بزعمه فاذا يستحيل ان
يطلب تعالى لشيء من المامورات والمنهيات فلا مطلوب له تعالى لبنيه
لاستحالة ذلك فهو سبحانه بزعم هولا ومقتضى اصلهم انما يرمي بافعلوا
او لا تفعلوا واتقوا ان مدلولها في اللغة طلب الفعل والترك اتفاقا
فقط وهو تفريع على ذلك الاصل المنهار الذي ما زال ينبهك
عليه وقد نا قضي في التفريع من قال فائدة التكليف الابتلاء وهو
بالتكليف بالمستحيل اذ هذا قول بالغرض وقد وافقوا هذا المفرع
على استحالة الغرض عليه تعالى ولكنهم جبنوا واحجموا وتجلد ولم يبال
بتعطيل الشرائع كلها **القسم الثاني** ما هو ممكن في نفسه كخلق
عالم اخر مثل هذا العالم او عوالم لكنه مستحيل العادة من العبد
المعتاد بالضرورة للقدرة من قبل الله تعالى لانه لم يقدره قدرة على
ذلك بل على قدر يسير لا نسبة له الى مقدورات الله تعالى وهو بالنسبة
الى ما لم يقدره القدرة عليه كالجماد بالنسبة الى ايجاد شيء ما فهو مستحيل
من العبد كالمستحيل في نفسه فالفارق بينهما بما ذكر لم يحصل على
طائل من نظر او هو ملبس ليحوط اصلا فذلك تلبيس لكنه ضال مضل
وقد قال بذلك كثير من القائلين بتكليف ما لا يطاق فصانوا اصلا لهم

القدم عن المناقضة واباه آخرون فاصابوا مذهبا واخطاوا
تفريعا هذا واما اثباتهم قسما ثالثا سموه الممتنع لغيره فلا
ملجئ لهم الى ذلك الا انهم حين ذهبوا على جعل العلم تابعا
لاثبات الجبر جروا على ذلك المساق ولو لزم من ذلك الاحالة للزم
في حق الباري تعالى كما مضى وكيف يوثر العلم التابع في امكان او
احالة فلاكتة خير من اهدى لنا احاعا على لاشئ **قوله** انا لو صح التكليف
هذا الاحتجاج يشمل قسمي المستحيل كما ذكرنا بعد اعتبار نسبته الى
المطلوب هو منه وحاصله ان الحكم عليه فرع تحققه في نفسه و
تحققه خلاف الفرض واما تحققه في الذهن اي ادراك العقل صورته
كادراكه لسائر الماهيات فغير صحيح انه لزوم خلاف الفرض اذ
تحققه في العقل فرع تحققه في نفسه اعم من العقل والخارج وهو
معنى قول ابن الحاجب فيكون الخارج مستحيلا والذهني بخلافه
واما احتجاج الخصم بالحكم عليه بالمستحيل فلا يلزم منه تحققه
وهو كحكمنا على لاشئ بانه ليس بموجود وحاصله ان النفي المحض
مثلا لا يعقل الا تبعا للوجود وكما ينفي الموجود ان عاما فعاما
وان خاصا فخاصا فان اراد الخصم هذا التعقل التابع للوجود فهو
لا ينافي قولنا انه ليس بمتحقق في نفسه وان اراد تحققا غير ذلك فخلاف
الفرض والحكم عليه بالامتناع تابع لتعقل الممكن وذلك انا نعقل
اللون والحلاوة والجمع بينهما ثم نقول امتناع هذا الجمع بين الضدين
او النقيضين محال وهكذا كاف في الحكم بلا ريب ولكن السعد هنا
جولان مبني على دعوى يردها الوجدان وذلك انه ادعى صحة تصور
المستحيل في الذهن ثم قال انه والحكم ليس على هذه الصورة
بل على ذات الممتنع والجواب انا لا نتصور من اجتماع النقيضين

الاما ما حصل من اجتماع المختلفين ونريد نقله بين المتضادين في
النقيضين فيحصل امتناعه وامتناع اجتماع النقيضين ضروري بين
على انه سوا فدعواك امكان الصورة ذهنا خلاف الوجدان ثم الذي
نقلع الوهم من اصله ان نقول اللاشئ ذهنا وخارجا محكوم عليه
بانه لاشئ او بانه نفي لا يشار العقل اليه الا بواسطة الثابت وقد
خبط المتكلمون في متعلق العلم بعي لسان ونفي التشبيه ونحو ذلك
حتى قال ابو هاشم هو علم لا معلوم له وهو مناقض بمثابة قولك
علم ليس بعلم ولكن في الجميع انا نلحظ الثابت ونفرض مثله ثم نوقع
الحكم عليه ولذا قال كثير معلومه الثابت الذي في غير المنفي باعتبار
والله اعلم **قوله** ومن هذين الاصلين نشا الى الاشعري تكليف المحال قال
في البرهان هذا سوء معرفة بمذهب الاشعري فان التكاليف عنده
تكليف ما لا يطاق انتهى اقول اللازم من هذين الاصلين
التكليف بالممكن لذاته المستحيل من المكلف لا التكليف بالمستحيل
لذاته وقد ذكر هذا الاسنوي وكلام ابن الحاجب وتبعه العضد
يحتمل القسمين لان التكليف بهما سوا كما ذكرنا وابن الحاجب لم يفصح
عن حكمهما كانت استحالته بالنسبة الى المكلف لانه يزوغ عنك
الاحتجاج بالرد الى ما سموه مستحيلا للعلم او خبر وخلط احد
الامرين بالاخر الا ان قوله بان ذلك لا يمنع تصوره منه الخ بعد ذكر
كون القدرة حال الفعل ولزوم كون التكاليف كلها كذلك يشعر
بانه يقول بجواز التكليف بما لا يطاق اي في الممكن في نفسه لكنه رتب
هذا الرد على ما ذكر وعلى شبهة العلم في العضد حذا حذوه
في الاجمال وصرح الاسنوي في شرح المنهاج بمنع ابن الحاجب الجواز
القسمين كالجويني والمعتزلة فان كان ابن الحاجب بناه على التحقيق

الذی ذکرناه من عدم الفرق بین القسمین فهو ما ذکره الاسنوی وان
کان بنی علی ما علیه بعض اصحابه من الفرق فهو ما ذکرناه الان یکون
صرح به فی کتاب اخر وسکوت العضد والسعد مما یوید قول الاسنوی
بل کلام السعد یشعر به انتهی **قوله** واجیب بان ذلک لا یمنع تصور
الوقوع لجواز منه هذا فیما یری یخص بما کان ممکنا لذاته وهذا الجواب
غیر صحیح لانه ان کان اراد جوازه منه فی الجملة کما فی عباراتهم فهو نحو
قولهم فی المطلق والقدر المشترک وهو نوع من المغالطة لان الجملة
لا یقع الا مفصلة والمطلق لا یقع الا مقیدا والقدر المشترک لا
یقع بدون فصل وما نحن فیه المحتمل للفظ الجواز بلا انه معان ای
فی نفسه ولیس بمحل النزاع وبان یخلق الله له القدرة علی ذلک ولیس
بمحل نزاع ایضا اذ یطلق علی کل منهما الممکن وقد اخرج المصنف الاحتمال
الاول بقوله منه فتعین انه مراده بجوازه منه وهو علی حاله وهذه
مناقضة لاول المسئلة لان کلا من اقسامها مستحیل من المکلف وقد قلنا
انه لا یتصور فکیف یتصور هنا والظاهر ان المصنف اخذ هذا
المشهور من غیر انتباه انه قد خالفهم فی اصل المسئلة والحق
ان هذا الالزام والالزام الاخر لازمان لما فرعا علیه واذا ادی
التفریع الی باطل دل علی بطلان الاصل فغرار المصنف من
اللازمین مع قوله بالاصل الاول اعنی ان افعال العباد مخلوقة
لله لیس بشیء بل لو ادعینا انه من التکلیف بالجمع بین المتناقضین
لم یبعد لان التکلیف بفعل الغیر یلزم منه ان الفعل لک ولیس لک
باعتبار واحد وهما متناقضان کانه قال اوجد فعلا موصوفا بانه لک
ولیس لک واما الاصل الثانی فقد حاد عنه المصنف وبعض اصحابه
قریبا وقد حققنا هنا ان لزومه علی اصولهم فالاشعری ومن وافقه

اخری علی الاصول واخری علی اللوازم التی تاباها العقول والاخری
اتفق علی نقوضهم واتقی للرب ولکنهم تاموا الجمع بین النونین والضب
قوله حصول الشرط الشرعی اختلف تحریرهم لهذه المسئلة
واشهر قولهما الکفار مخاطبون بالفروع وکانهم ارادوا
بالفروع ما عدا الایمان وقال فی السفح لابن تاج الشریعة ومثله
فی المنار وصاحب البیت ادری بالذی فیه انه لا خلاف انهم مخاطبون
بالایمان وبالمعاملات والعقوبات وبالعبادات فی المواخذة
فی الاخرة انما الخلاف فی حق الادا وقال انه ان هذه المسئلة
لم یذکرها اوایلهم وان بعضهم لا یقول بها والاخرون اخذوها
من مسائل فذکر تلک المسائل وذکر تخریجات واهیة وادلة ساقطة
والسعد فی التنقیح لم یرد المسئلة الا مرضا ولیس لها فائدة محققة
محطها هنا وانکره ذکرها وقد اخطا البیضاوی بعزو الخلاف
فی منهاجه الی المعتزلة بشهادة الموالف والمخالف وقد نبه علی ذلک
الاسنوی **قوله** لا تکلیف الا بفعل ای **اعلم** ان الممکن لا
یخلو عن الوجود او العدم فاذا قصد القادر نقله من حاله
الذی هو علیه فان نقله قیل فعله وان لم ینقله بعد حصول
الداعی الی نقله قیل ترکه وهذا مراد من یحین بفعل الفاعل والمختار
بقولنا ان له ان یفعل وان لا یفعل وقد ادعینا فی مسئلة الجبر
ان العلم بتمکن المرء من ذلک ضروری ومثال غیر المختار المدفوع
من شاهق فانه لیس له ان یهوی وان لا یهوی وکذلک الموجبات
کاضاءة الشمس واحراق النار لحصول الاثر فیها لیس واقفا علی
اختیار اذ لا اختیار له فاعدل الکلام الی ان الفاعل من یحصل
اثره باختیاره ویتخلف بلا مانع بل باختیاره انتهی والموجب ما یحصل

اثر ولا يتخلف الا لمانع خارجي فتخلف اثر المختار باختياره هو مدلول
قولنا لم يفعل فقد وقف ان لا يفعل على اختياره كما وقف ان يفعل
فكان حالتا الممكن اعني بقاؤه على ما كان عليه وانتقاله عنه
واقفتين على اختيار المختار وهو معنى الاثر اي وقوف كون
الممكن على احد الطرفين اللذين لا يخرج عنهما على اختيار المختار
ومثاله ان يجب القصاص لزيد على عمرو وتتوفر دواعيه
الى فعله فاذا تركه كانت سلامته من القتل واقفة على اختياره
فقولك لو لم يخلق زيد لكان عدم القتل بحاله لان المعدوم
قديم مغالطة او غلط واضح لا يصدر مثله عن متماسك في المعقول
لان كلامنا في عدم مخصوص متوقف على اختيار زيد وعقله
بالنسبة الى احداث القتل في المتوفر دواعيه اعني القصاص
فان العدم لا يشير اليه العقل الا مع المقابلة ان عاما فعاما
وان خاصا فخاصا فان عزل المقابل عن الذهن لم يكن في العقل
شي فان اردت ان العدم المخصوص كان موجودا في العقل
قبل عقلية مقابله فممنوع وان اردت مطلق العدم فلا يضر
ولا دخل له ولا نسلم انه عقلته بدون عقلية مقابله فقد
وقف هذا العدم الخاص على اختيار الفاعل كما وقف مقابله
وتوضيحه ان ما الممكن عليه من وجود وعدم واجب له
وفي الثاني جائز وهذا الجائز واقف على اختيار الفاعل اي بقاؤه
في الوقت الثاني على حسب اختيار المختار كونه كائنا على ما كان عليه
في الوقت الاول او على مقابله على سوا فهذا معنى قولنا ان شا
فعل وان شا لم يفعل اي بقاء كون الممكن على اي طرفيه على اختياره
على انه يكفينا في معنى لو ان لا يفعل رفع معنى ان يفعل من دون بطر

الى حاصل الممكن عليه الا ان المعنى الاول اقرب الى الجواز والنواهي
والمدح والذم لان ذلك انما يكون فيما توفرت الدواعي اليه فانه
لا يمدح مثلا على ترك ما لا داعي له الى فعله ولا خطر بالبال ونحو
ذلك واذا حققت ما ذكرنا علمت ان من حصر اثر الفاعل في
ان يفعل دون ان لا يفعل فقد سوى بينه وبين الموجب وهذا
عين مذهب الفلاسفة النافين للمختار وقد اصاب سهمهم عامة
المتكلمين سيما من قال اذا كملت شرائط الفعل وجب لانه تعالى
ح ليس للفاعل ان لا يفعل فيجب ان يفعل ويصير اسم الاختيار
ح معطلا وقولهما لوجوب الاختيار عن الاختيار مغالطة
لانا لا نريد بالمختار الا من له ان يفعل وان لا يفعل فمن عطل هذا
فقد عطل مدلول مختار في لغة العرب ونحن لا نمنعه من الاصطلاح
لكنا ننكر التلبيس فحقق هذا فعليه المدار وهو الفرق بين دين
الانبيا ودين الفلاسفة الاغمار فهب ايها النائم سال بك السيل
ولا تدري وكل انسان يعلم فيما توفرت دواعيه الى فعله انه
ممكن ومخير بين ان يفعل وان لا يفعل وان لم يخطر بالبال فعل
اخر فضلا عن معنى الامر عندهم افعل هذا ومعنى النهي افعل ضد
ما انت عليه فيستلزم انتفا ما هو عليه نحو قم للقاعد ونحو ق
المتعدي اي افعل ما يضاد ضرب زيد فيستلزم انتفا ضرب
زيد ولذا ذهب بعضهم الى ان النهي عن الشي امر بضده ومثله ان
الامر بالشي نهي عن ضده فانه ماخوذ من هذه القاعدة اذ لا يخلو
القادر عن احد فعلين كما قد عنا عن الجبائي والكعبي وعبر عنه
بعض المعتزلة بقولهم لا يتعلق القدرة بالنفي وقالوا انه لا
يتعلق به الارادة وقالوا انه لا يتعلق القدرة بنفس الاعدام

ولهذا ابطل الفكر في بعض
الاحوال ويستمر بان
العدم امر محقق

ثم قال هذا المعتبر واصحابه لمقابله انه ها شم هذه ان لا يفعل
جهة للمدح والذم ونحوهما ولا ادري علام يمدح ويذم على ما لا
يقدر عليه ولا يصح ان يريد نقضوا اصلهم وعادوا الى مذهب
الجبر فان رجعوا بالخلاف الى تسميه ان لا يفعل فعلا وعدوا
فهو هين قال ولو لا نطلب منه فنا قضه وشعب هذه المسئلة كثيرة
وقد فتحنا لك بابها ووفاك اسر صابها وشرائها ووفقك لصواب
وصفو شرابها قوله في الشرح لم يشا فلم يفعل قال السعد حاصله
انا لا نفسر القادر بالذي ان شا فعل وان شا ترك بل وان لم يشا لم يفعل
فيدخل في المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشية انتهى يرد
عليه ان يمدح المكلف ويذم على ترك ما لم يخطر بباله ولا قدر عليه
لانه لم يشاه وكيف يجعل ما لا نسبة له الى اثر له اعني عدم المشاة
فانه لم يتصل به بوجه ويخرج ما لو شا ان لا يفعل فهل له ان لا يفعل
اي هل هو فيه مختار وحاصله انها لا اثر اقسام ان شا ان
يفعل وان شا ان لا يفعل وان لم يشا فلا وان معها الاختيار و
الثالث لا اختيار فيه فصار الفاعل الحاصل ان الفاعل من ان
شا فعل فقط اذ لا معنى للقسم الثالث وقد تركوا القسم الثاني فصار
الحاصل من ليس له الا ان يفعل وهو ينفي الاختيار كما ترى و
اعلم انه قد الجاهم الى العدول بالفاعل عن حقيقته
اللغوية المفيدة للاختيار كما حققناه ملجا اخر وهو انهم لما جعلوا الترجيح
للارادة ولزم من ذلك وجوب الفعل في الوقت الذي تعلقت به الارادة
فيه لا متقدما ولا متاخرا قيل لهم فليس للفاعل ان يفعل وان
لا يفعل بل ان حضر لذا الوقت فليس له ان لا يفعل وان لم يحضر
فليس له ان يفعل وهذا رجوع بالمختار الى الموجب فقالوا انه

هذا الحد للفاعل المختار ونحده بانه من ان شا فعل وان لم يشا
لم يفعل ويسلم من الايراد وقد علمت مما حررناه ان ان لم يشا
لم يفعل لغو في الحد فلم يبق لهم الا ان من ثبتت مشيته فعل و
هذا لا يرفع السوال كما ترى فخرجوا عن المعنى اللغوي ونفي الاختيار
حاله وقد بحثنا في اطراف المسئلة في العلم وفوائده قوله
قال الاشعري لا ينقطع التكليف حال المشهور في تحرير المسئلة متى يتوجه
التكليف ويصير المكلف مكلفا بالفعل فقال فعند حضور
وقت الفعل يتمكن العبد ان شا فعل وان شا ترك قال الجويني من
انصف علم ان معنى القدرة التمكن وهذا انما يكون قبل الفعل
وقال الاشعري لا تكليف الا حال الفعل قال الجويني هذا
مذهب لا يرضاه عاقل لنفسه والبيضاوي المخلص لشيخه تبعه
ولعله ما جرى وابن الحاجب لجلالة الكلام وجمجمة هدرتا
من انكشاف الحال وشنعا على الشيخ والحق ابلج والباطل لجلج
واعلم اولا ان معنى القدرة وما تصرف منها ايل الى ما
يجده الانسان من نفسه من التمكن المستمر وهذا هو المدلول
اللغوي ولذلك لا يصعب فهمه على كل عاقل وهكذا هو مطلق
القادر وهو مقتضى قولنا في صفات الباري تعالى كما هو مذهب
السلف والمتكلمون الغالون في التنقير عما لا يعني نظروا
ما المؤثر في هذا التمكن وما معناه واطالوا كعوعهم في سائر
الصفات فقال بعضهم القدرة معنى وهم هم مثبتوا الاعراض
ذواتا تعلمها على انفرادها تفيد المتصف بها التمكن ثم اختلفوا
هل في تلك المعاني ما يبقى ام هي كلها لا تبقى فقال بعض المعتزلة
بعضها يبقى والقدرة من الباقيات فتهيا لهم الفعل به لقول بعدم

القدرة ويتبعها التكليف اذ هي شرطه وقالت الاشاعرة
بل كل الاعراض لا تبقى فالقدرة عندنا باقية فلزم من هذا الرجوع
ونحو علمنا ان القدرة المتعلقة بالفعل لا توجد الا في زمن الفعل
وهو واضح وقد علمت ان الاشعرية تقول هذه القدرة لا اثر لها
البتة لا سيما على تفسير الاشعري للكسب بانه وجود قدرة لا اثر
لها والفعل عندهم انما هو مخلوق الله فقط ولا اثر للقدرة التي خلقها
سبحانه مقارنة للفعل بل لا معنى لتسميتها قدرة لانها لا تفيد من
حلت به ممكنا اذا حققت ما ذكرناه فهذه المقالة التي
قالها الاشعري لازم من لوازم مذهبه فشن الناس الغارة
عليه والمؤلف في المخالف ليس هذا محله والعجب ممن وافقه
في تلك الاصول ولم يوافقه هنا وهذا يدلك على تحقيق البيضاوي
في التفريع كما قلناه في تفريعه تعطيل الاوامر والنواهي على نفي
التعلق فهو للاشعري حقا **حكاية** تناسب حال البيضاوي
في ذلك للقبائل في بوادي صنعا عند بعض الاجتماعات تزاحم في
التقدم في بعض الافعال فربما وقعت بينهم الحروب بسببه لذلك
فاصطلحوا مرة على امر منه انهم كان لا يتقدم احد الا بعد فاختاروا
عمودا ضخما من الحديد واوقدوا عليه حتى احمر وقالوا من
حمله على كتفه كان التقدم لاصحابه فحمله رجل من سنحان فهلك
من حينه واستحق اصحابه التقدم وصار من الامثال القديمة
لسنحان مثل القول ما قالت حذام ومن اشنع لوازم هذه
المقالة انه يلزم ان لا يقع عصيان قط من تارك الواجبات لانه لم
يباشر الفعل فلم يكلف والعصيان فرع التكليف فهذا ونحوه
هو الموجب لتشدد اصحابه عنه في هذه المسئلة فان قلت

ما بال من وافق الاشعري في ان القدرة غير باقية كالكعبي لم يلزمه
هذا التفريع قلت ههنا اصل اخر انفرد به منه وزاد لزومه
الاشعري تاكيدا وهو ان القدرة صالحة للضدين عنده ثم
فالمتصف بالقدرة متمكن من ايقاع فعل ما فان قلت التمكن
اثر القدرة فهو في ثاني وقت وجودها وفعل المكلف في الثالث و
وجود الفعل في الرابع وايضا غالب الافعال ذوات اجزاء فكل جزء
من اجزائه مفتقر الى قدرة مخصوصة والضرورة ان الانسان يجد
من نفسه تمكنا واحدا على الفعل لا تمكنات متعددة تتعلق كل
منها بجزء جزء قلت اما الوجدان الذي ذكرت فهو صحيح مترتب
على ما ذكرنا انه الحق في معنى القدرة انها التمكن الذي يجده الانسان
وهذه التدقيقات هيام في السراب وكان الكعبي واصحابه يجعلون
سلسلة القدر المتعاقبة قائمة مقام القدرة الباقية فيدفع قولهم
نضالا الاصلاح لا يسكرون التمكن الوجداني والاشكال
عليهم قوي ولا احفظ لهم نصا وانما تمحلت لهم ما ذكرته
عن ضوئهم وهو كما ترى لا ينفع مع المضايقة وكثيرا ما يفوت مع
التدقيق الى نحو هذا الامر لانه تكلف ما لا يعني فيتنبه صاحبه للام
ولا علم المحكوم عليه **قوله** وقال بعض من جوز تكليف المحال وعبارة
البيضاوي ولا يجوز تكليف الغافل من اجاز تكليف المحال خطأ
انه لا يقول بتكليف الغافل لاحد لما شرحه الاصفهاني
والاسنوي فكما قال المصنف هنا وعلل البيضاوي منع هذه المسئلة
عند من اجاز تكليف المحال بانه لا يمكن العمل امتثالا مع عدم العلم فكان
حاصله فوات فائدة التكليف وقد صرح فيما مضى ونقلناه عنه
بان التكليف لا يشترط فائدة لان ذلك تعليل وهو مستحيل

تحصل كلامه في الموضوعين على المناقضة الواضحة ثم اورد وجوب
المعرفة فان التكليف قبلها ولا لزم الدور واجاب بانه مستثنى
وهو كلام كثير مع المجادلة اذ نقضت عليهم لو اذ لكم مستثنى
وليس مرادهم ادعاوه بلا احتراز لمجرد المذهب كما هنا فتنبه لها
تجد منها الكثير الغثا وقال ابن الحاجب فيما ياتي في الاعتراضات
انها من جنس اللعب قلت ومثلا الايراد الواضح في المعرفة من
قسم ما اورده في الجام الانبيا وقد عرفت انه شمل الصبا وانما يلزم
على قول نفي الحسن والقبح **قوله** واورد انها انواعه فتتحد وجود
هذا واضح ط نصف ابن الحاجب بعدم تكلف جواب وتكلف العضد
تكلفا مكشوفا فقال لست بانواعه وانما هي عوارضه وهذه شبه
ما قال اهل وحدة الوجود ان هذا الاختلاف نسب وعوارض فان
تنوع هذا الكلام ضروري اعني الحروف والاصوات والنفسي عند
زاعميه عبارة عنه ومع هذا النمط الجواب عن الايراد الاخر ان
التعدد باعتبار المتعلقات فان معنى تنوع الكلام انما هو بحسب مدلوله
اي اذا اطلق قام زيد فهم الاشارة الى حقيقة خاصة وقعت في
الخارج واذا اطلق قم فهم طلب المتكلم من المخاطب ايجاد القيام
وكذلك الاستفهام والتمني وغير ذلك فان كان النفسي يدل على ذلك
فهو ما اردنا بالنوع ط لا فليس يعبر عنه بالقول بخلاف الابصار
فان البصر آلة لكل مبصر كما ان العصا آلة لكل ضارب ومضروب
فهل سمعت من قال رايت جملا نوع ورايت فرسا نوع آخر او ضربت حمارا
وضربت حجر نوعان وغير ذلك وعلى الجملة فليس هذا الا وساوس
يصغر من يريد انكشاف الحقائق وانما هي ترويجات يسلك عند
من كان قصده كقصد قائلها الا ترى الشارح كيف ذيلها بقوله

قدم

ولابن سعيد

ولابن سعيد رح وهو شبيه قول القائل **شعر**

واذا سالت عن علمه قال علي باخلخل في السعط
في كراريس جياد كلها وبخط اي خط

وهذا من اذيال النظر في مسئلة الصفات وليس لهم دليل
على زائد على المعنى اللغوي اي المفهوم من لفظ قادر وعالم
ومتكلم ونحو ذلك فقد ابتدع الباحثون اجمع واختصموا جعل
الكلام من ذلك بان ادعى ما لا دليل عليه على قود صنيعهم اي
المتكلمين فان الفرق بين من له ملكة الكلام ومن ليس له ذلك لابد
على صفة حقيقة باصطلاحهم لان القدرة والعلم والارادة
تستقل المتصف بها بحصول الكلام اعني قدرة وعلما وارادة
تتعلق بالصوت المخصوص واذا قلت لهم ما الدليل على لو تعلق
من دون الانبيا وها هو ما ذكرنا التقدير منه من تفسير كلام الله وكلام
رسوله باصطلاحاتهم المحدثة كمن يسمي ولده محمدا ثم يذهب يحتج
عليه محمد رسول الله ونحو ذلك وغير ذلك قولهم من نفوا صفات
الله كفر ونحو ذلك اساس بهذه القاعدة فانها احرب الدنيا
فقها وكلاما وغير ذلك ان كنتم تعقلون ومن اشنع لوازمه
سيما على من قال ان القدم مسبوق الزام الهذيان بافعلوا لا
تفعلوا لعلكم تعقلون قد فعلنا وهم قد خرجوا بفعل ذلك
مشتمل ازلا وابدا متصف بكل كلام في كل لحظة وطرفة والنسبة
للاحوال التي صادفت مخاطبا الى التي خلت عن ذلك وانه لو
قصد فهم المخاطب لكان عرضا كما مضى فلا خطاب انه اذ لا طلب
وقول ابن الحاجب استبعاد وقع في وجه لانها تصح لما هيه
الخطاب بعدم المخاطب ثم نقول هل تجعلون صفة الكلام

وقد دخلوا بالكفر

بزعمهم هذا كصفة العلم نعم كما يمكن التعبير عنه بالقولي وان
لم يعبر عنه به لزم دخول الكذب في كلامه تعالى وان تضافر به ام
كصفة القدرة لا تصلح لذلك ولا تتعلق تنجيزا الا بما يقع التعبير
عنه لزم اختلاف العبارة والمعبر عنه او كصفة الارادة لا
تصلح ولا تتعلق الا بالواقع بزعمهم لزم ما ذكر من اختلاف
القولي والنفسي ويلزم ايضا في الاخيرين التخصيص من غير
مخصص كما هو لازم لهم في الارادة انتهى ولم يرفعوا ذلك فيها
الا بمجرد المذهب كما قدمنا من صنع المجادلة وعلى كل تقدير
من وصف الله سبحانه بما ذكرنا مما صرحوا به او لزمهم وليس في هذه
زيادة على ما فعل من نسبة النقص الى الله تعالى والسفه والعبث
وما لا يرضى به من عقل ان ينسب الى نفسه فكيف ينسبه الى الله تعالى
عما يقولون علوا كبيرا واذا ضممت اليه خلق هذيان الخالق و
كذبهم لم يحط عقل بسعة اكثر ما عليه من نسبوا اليه ذلك تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا **اللهم** اني اشهد انك متكلم على
المعنى المعقول لغة وكذلك سائر الصفات وابرا اليك من
الالحاد في اسمائك وصفاتك **اللهم** ربنا بجميع ما ربيت البرية منه
واغفر لي هذه الملابسة التي وقعت فيها ان كنت اخطأت في
نصرها وان كان ذلك يرضيك مني فاجعله سبب رضاك عني و
اجعلني فيك اخوانا وعلى الحق اعوانا انه لا حول ولا قوة الا
بالله العلي العظيم **قوله** يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرطه خلافا
للامام والمعتزلة هذه المسالة يذكر في محلين هنا وفي
النسخ قبل التمكن وقد ذكرها المصنف كذلك فيهما ولكنه خبط
فيها خبط عشواء تحريرا للمسالة ونقلا للمذهب ونقلا

لادلته

لادلته ونقلا لادلة المخالف وابهاما وخروجا عن محل النزاع و
الاطالة في ذلك تستدعي طولا او لطول الحاجة ولكن نشير الى
ما يرشد الى معرفة الحقيقة فنقول **قد علمت معنى**
التكليف عند المصنف ولم يعلم عند المعتزلة من كتابه هذا
لان الاشاعرة لا يحررون مذاهبهم وقد علمت ثبوت نفس
الحكم عندهم بغير اختيار مختار بل بوقوع الفعل على وجه
والحكم بانه في نفس الامر والباري تعالى يخبر بالعقل او بالشرع
كالتنبيه انهما نسبة الى الدليل لا الى المحصل والفاعل مثلا كما يقو
يقولونه عن المعتزلة غلطا فاذا ادرك العقل الحقيقة وما في نفس
الامر بواسطة خبر الشرع او مستقلا فقد صار العاقل مكلفا
الا انهم يصرحون بالتكليف قبل الشرع والله سبحانه عندهم
حكيم واذا دتنا التخيير بفعل من افعاله يتعلق بكل حكمه بوجه
نحوها الممكن منها بعدميات الفعل وبحسب الامكان والصلوحية
يتعلق بكل ممكن كما نقول في الارادة الا ان المعتزلة لتخليطهم
في مباحث الارادة سكتوا عن قسم الصلوحية كما تركته الاشاعرة
ايضا وقصرت الارادة على الواقع فكل ارادة تنجيزية عندهم كما
القدرة عند الجميع فاحفظه وقد حققنا المجال مع الفريقين
في العلم الشامخ اذا **عرفت** هذا فارادة الله تعالى لما ادركه
عقل المكلف من الاحكام واجبة الا انهم اختلفوا في ارادة
المباح **نعم** فيفرع لهم على ما ذكر ان التكليف اعلام
الباري تعالى للعبد بحسن الفعل وعبارتهم اعلام الباري تعالى
العبد ان له في الفعل او الترك جلب نفع او دفع ضرر لحرمة
وجه التكليف على ذلك لكنا لا نفهم كما قد حققناه في الكتاب

المذكور واذا علمت وقد قلنا لا بد من ان يريد الحكيم الثانية للفعل
لزمت الارادة الاوامر والنواهي وهم مصرحون بذلك اللزوم
اذا حققت هذا ان اعلامه لزيد انه يتوجه عليك يوم
الجمعة صلاة ركعتين وقد علم انه يموت قبل الجمعة محال عند
المعتزلة لكذب الاعلام وكذلك ارادته لها لذلك منه لا تعقل
والنسخ لمثل هذه الصورة فرع من فروع هذه المسئلة اذا حققت
هذا علمت ان المصنف يخاطب غير مخاطب شبيه تكلمه في المسئلة
الاولى فهذا وجه خطائه في تحرير المسئلة لانه وضعها على غير
حقيقتها ورتب الحجاج قبل تصحيح الدعوى وصورة المسئلة
عند المعتزلة ما حررناه في مثال الصلاة **الخطأ الثاني** في
نقل مذهبهم لانهم اختلفوا في الصورة المذكورة مع اتفاقهم على
الاصول التي ذكرناها فجرى عليها ابو هاشم وغيره وهو الحق
وخالفت البغدادية واحد قولي ابي علي وجماعة لاخطائهم في التفريع
ولكن بان يكون المراد من العبد العزم وتردد قولهم بانه خروج
من البحث الى بحث اخر كالاختفاء ويلزم كذب الاعلام كما مر وهم
يعترفون التكليف كما ذكرنا فان قلت اذا كان شان الحكم للفظ
الانشائي كالامر لم يلزم الكذب قلت قد اراد والاعلام كما
يفهم منه الحكم لانه اذا قال الحكيم افعل علمنا ان المامور يحكم
بانه قبل امر الامر فالامر بمنزلة الاخبار فكلاهما يفيد هذا الحكم
فلو امر بشيء وليس بحكم لزم عدم صحة الانشاء الى الحكم سواء
كانت بالخبر او بالانشاء **الخطأ الثالث** انه يريد بحال الفعل حال
المباشرة وقبله قبل المباشرة والمعتزلة يريد قبل الوقت المضروب
للفعل وما الامكان فهو مستمر عندهم من اول تكليف العبد

لا يمنع منه

لا يمنع منه الا عدم شروط او وجود مانع فهم في واد وهو في واد
وهذا عمود غلطه **الخطأ الرابع** على المعتزلة وعلى الاشعرية
قوله في قصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام فان ارادوا ان
ابراهيم عليه الصلاة والسلام صار مامورا بالفعل قبل وقته فلا
يتكلم به عاقل وان ارادوا انه حال التمكن فليس فرض المسئلة
لان فرضها ان لا يبلغ وقت التمكن وان ارادوا انه علم قبل وقت
التمكن انه مامور بالفعل في وقته لم يمنعه المعتزلة فمسئلة ابراهيم
عليه الصلاة والسلام ليست من محل النزاع كما ذكره في الكشاف
وانه وهم لا يشتغل به فان كان ابن الحاجب جهل كتب المعتزلة
كلها فكيف جهل الكشاف وقد كتب عليه امالي الكشاف والخطأ
خطأ في على الصحابة فهو خطأ واجب في معاملة الله الا انه خلاف
العادة وهي قدوة عندهم والخطأ قوله والمنكر معاند فانه
نسب اصحابه الى العناد لان المكلف لا يعلم التكليف قبل المباشرة
عندهم وكيف يعلم ما لا معلوم له لان المراد العلم بكونه واقعا
والوقوع قبل المباشرة ولذا لما قالوا المتقدم اعلام قبلهم فيلزم
ان لا يتخلف او يكذب اعلام الصادق فقد شهد على اصحابه بالمعاندة
وان كان قد لوح غيره بذلك كالجويني وغيره هذا مع نسبة القبلية
الى وقت المباشرة الجامع نسبتها الى وقت الامكان اي حضور الوقت
الذي ضرب للفعل كما هو مراد المعتزلة فانه بعد بل قصر هو من قال
ذلك محلا لا معاند وحكم القاضي بالاجماع على وقوع شهادة المصنف
بالمعاندة على الصحابة واما قوله في الرد على المعتزلة حيث قالوا لو صح
لم يكن الامكان شرطا اجيب بان الامكان الخ فهذا منه ما نبهنا كل عليه
فيما سبق من اخذه لجواب اصحابه من دون نظر الى انه قد خالفهم

وذلك ان الامكان عند المعتزلة بالنظر الى المكلف وعند الاشاعرة
يكفي امكانه في نفسه وقد مضى ان المصنف لم يكتف بذلك وعده من
قسم المحال وكانه قال هنا ذلك شرط عندكم لا عندنا وليس شي كما
ترى واما قوله ولهذا نطقوا بعضي فقد قدمنا انه قول بعض المعتزلة
وانه خروج من البحث وسابق للمصنف اعادة هذه المسئلة في النسخ و
نحود معه بعض شي وكلامه في هاتين المسئلتين كلام الغافلين
ليس من حسن اجابته وان كان كثيرا ما يعرض له نحو ذلك وما
كان من عند غير الله فلا بد فيه من اختلاف كثير الادلة
الشرعية **قوله** وهي ترجع الى الكلام النفسي الخ
اعلم ان نسبة معلوم الى معلوم كنسبة القيام الى زيد
لا يخلو تلك النسبة في الواقع من حصولها او لا حصولها فاذا ادركت
انا حال تلك النسبة في الواقع ولم تدرك انت واردت ان يحصل
في ذهنك مثل ما في ذهني من ذلك الادراك فطريق الى تحصيل
ذلك هو اللفظ الموضوع له المسمى بالخبر وهو قولي زيد قائم و
ليس بقائم فتصير انت بعد الخبر مدركا كما في نفسي الامر وهذا
الادراك يعبر عنه في اللغة العربية بالعلم وحين فعلت انا ما حصل
به ادراكك احتجت الى القدرة على ايجاد اللفظ الدال واحتجت
لتخصيصي لذلك اللفظ الخاص المتخصص بخصائصه الى ما يقع
التخصيص به من بين افراد نوعه وذلك كوني مريدا وانما احتجت
الى ذلك دونك لانه محتاج اليهما في كل فعل فسميت حينئذ متكلما اي
محصلا لذلك اللفظ الدال على ما وضع له وانت تسمى عالما
فقط ولا تسمى متكلما بنفس ادراكك للنسبة الا انك قد قدرت
على ايجاد اللفظ الدال عليها فقد ثبت لك ملكة وتمكن من التعبير فيطلق

علمك

عليك متكلم مجازا كما في القادرين غير الفاعلين يطلق عليهم
لفظ فاعل ككاتب وقائم وان لم يقع الفعل بمعنى انه اهل لذلك
وسموا بالمجاز مع حصول الداعي الى ذلك الفعل الخاص زائد على
مطلق القدرة فيصير يصدر ان يفعل فهذا الذي ذكرناه من
نازعنا فيه وهو يعقل ويعرف اللغة لم يناظر لانقطاع
المناظرة بالمكابرة اذا عرفت ذلك فادعاؤهم وراء العلم
والقدرة والارادة ادعاء لا دليل عليه فليس في الذهن سوى تعقل
تعقل المعلوم وهو المسمى بالعلم هذا كله في الخبر لانه مجرد
اشارة الى الواقع الخارجي واما الانشاء فانه يعقل حال النسبة
وهذا هو العلم ثم يريد من المخاطب تحصيله او لا تحصيله منه
له فهما ولا نفهم فلم يحتج فيه ايضا لغير الصفات الثلاث العلم و
القدرة والارادة والحاصل ان ما سموه طلبا هو الارادة
المتعلقة بحصول النسبة فهي ارادة خاصة والطلب اللفظي هو الدال
على ارادة تحصيلها من المامور وهو لفظ الامر مثلا وقس عليه
سائر انواع الانشاء فلذا يقول كل امر مريد اي كل من يقول افعل
على حسب الوضع فقد اراد حصول ذلك الفعل الخاص من المامور
قوله العلم بالنسبة ضروري ان اراد الخارجية اي ما خارج
الذهن بحقيقة السعد فنعم وان اراد نسبة ذهنية غير التعقل
فليست بمعلومة ضرورة ولا كسبا ولا مطوية
متاصلة كما زعم السعد وكون الكلام النفسي نسبة اي
ولا مشكوكا فيها وزاد العضد قوله وقعت بهذه الدعوى دلوا
انه ضروري ما هذا افضعت واقذعت
على دعوى المصنف لقلنا لك **ثم** الدعاوي ما لم يقيموا عليها
بينات ابناؤها ادعياء ولكن نحنها تلك الضرورات فارحت

واستوحت ثم ان السعد قال في وصف هذه النسبة من حيث تفاد بالكلام اللفظي لا من حيث يستفاد منه فان اراد انها مدلوله اللغوي فهذه دعوى اخرى على اللغة معلوم خلافها ضرورة فان اللفظ انما وضع للنسبة الخارجية والمنازع مكابر وان اراد ان هذه النسبة من لوازم الخبر كما تقول ان كون المخبر عالما بمضمون الخبر من لوازم الخبر فهو محقق للدعوى فقط

الكتاب

قوله ومما نقل احاداً فليس بقران بحرين لو كان قرانا لوجب تواتره للعادة لكنه ليس بمتواتر فليس بقران فهذه الدعوى عليها جل المتكلمين وعمدتهم الحكم على العادة بما ذكروا وقد طلعوا بكثرة الدعاوى والاحالات في كل مضيق شعر

مررت على العادات تبكي فقلت ما ٭ دهاك قالت للدعاوي الكواذب
تواصوا علينا بالمحالات كلها ٭ ولوا عليكا من مضمرات المطالب
فقلت اقلبوا الدعوى عليهم وعاملوا ٭ بعاداتهم والكوالس تعازب

ومما ليس العادة طلوع الشمس من المشرق وغروبها في استمرار الجبل حجراً واستقامة سن حجر وتكلم اكثر منها وقول الخطيب فوق المنبر ولم يشهد من الجم الغفير غير واحد فهذه هي العادات التي يحال على مثلها وعبرتها حصول العلم بمقتضاها وترتب على العلم بمقتضاها العلم بكفر منكرها وبعض العادات يتوقف على البحث مثل ان في الارض مدينة تسمى بغداد وقرطبة وغانة وعامر لصاحب مكة مثلا فان الناس ربما لا يعلم بغداد واوسط الناس لا يعلمون قرطبة والاكثر لا يعلمون غانة وغانة وهذه العادة التي ادعتها المتكلمة هنا هي عوائد ملك فلا يسلم هنا لزوم تواتر الجملة وجمهور من التفاصيل

وقد وقع

وقد وقع بفضل الله سبحانه تواتر اكثر ما تقتضيه العادة من ذلك ومثله النشر المشهور وهو قول القائل لم يبلغنا شيء من الحديث كذا الا اولم يبلغ الساعة كثيره فقد ولا يلزم ان تواتر تفاصيله وقل وقوعه فيه انتفاعنا التواتر اللفظي واما المعنوي فكثير واما ما ادعاه المصنف وموافقوه من المتكلمين فلا قضاء به عقل ولا ساعده الواقع وكثير من الناس لعلماء العقلاء لاسيما المختصون منهم بعلم القران على خلاف هذه الدعوى وتعينها وقد ذكروا ذلك واقرب شيء من الكتب المحيطة المتداولة النشر لابن الجزري ومن ادعى على الناس انهم منكرون للمتواتر الضروري الذي يرجع كل منصف نفسه وما الغير في البحث فحكم على دعواهم فيه له هذا المدعي الاهمال لا الاهتمام بقوله قوله وقوة الشبهة من الجانبين عذر ساقط ولو كانت الشبهة بعني من الحق شيئا لاغنت الفلاسفة وغيرهم قوله مسئلة من جواز سقوط في هم يشترطون النقل وان لم تواتر فهل يعقل ما قال مع ذلك فانه ما لم يثبت نقله فهو منتف وكلامه لا يعقل الا مع قائل يقول يشترط تواتر الاصل ولا يشترط مطلق النقل في المحل وما سمعنا بقائل كذلك فان ثبت فلا باس على المصنف لكنه يفهم من قوله فيوهم ان الضمير عائد الى من معه النزاع وهو من لم يشترط التواتر في التفاصيل قوله **القراءات السبع متواترة** لما تكلم ابن الجزري على انكار اشتراط التواتر واطال من نقل كلام القراء وانكارهم قال انه وقع بينه وبين ابن السبكي بحث فانكر ابن الجزري ان من عصا ادعى تواتر السبع مع الحكم على ما عداها بعدم كونه قرانا وان ما في التيسير والشاطبية

> لقائل ان يفرق بين الجانبين بان الفلاسفة علموا بمحض صاحب الشرع علما ضروريا فانكروه فكفروا لتكذيبهم له ولم تكن شبههم سببا واما مسئلة البسملة فمن اعتقد انها ادعا ان صاحب الشرع جاء بها وحده ومن نفاها قال انه صاحب الشرع لم يات بها فلم يثبت له ذلك فلم يحصل قوله تكذيبه فاتضح الفرق بين المسئلتين انتهى من خط السيد العلامة احمد بن اسحق بن ابراهيم رحمه الله منقولا هكذا

هو القرآن دون ما عداه وكيف وفيها قراءات مستضعفة وقد
صح قراءات خارجة كثيرة فأجاب ابن السبكي أن ذلك ظاهر قول
ابن الحاجب ورد عليه ابن الجزري بأنه لم يعين سبعاً مخصوصة ولا
قال إن ما عداها شاذ يعني فلا قائل بذلك أقول وإن لم يصرح
ابن الحاجب بما ذكر فقد اتخذه الناس مذهباً يشكرون خلافه وربما
يكفرون بناء على التقليد في المسألة الأولى وعدم الالتفات إلى ذلك من أهل
النظر الموفق لا يكون من البحث العلمي لكن من إنكار المنكر وتنبيه الغافل
ممن ليس أهلية النظر فإنه شاع في المتفقهة ومصنفة الأصوليين
ذلك ولا أعجب منه ولا أغرب لأنه لا هوى يحمل عليه فيما نشأ
تعصبهم في العقائد التي أنشأها العصبية والعلة في هذه المسألة
من جوامل تلك الغفلة والتقليد وليس لذي اللب فيها غير
الاسترجاع **واعلم** أنه لا دليل على لزوم عدم صحة النقل في
القراءة وقد اشترط ابن الجزري موافقة خط المصحف ووجهاً
في العربية وما اشترطه غير صحيح أما موافقة خط المصحف فلا
دليل على ذلك كيف وقد خولف المصحف في مواضع لم يقرأ أحد
على مقتضاه فيها فهل قرأ أحد لا اذبحنه ولا أوضعوا خلالكم
ونحو ذلك ولا نسلم استقرار خط المصحف على قانون والعبرة إنما
هو النقل والمصاحف وضعت لضبط الجملة ولا وقع عليها إجماع بل
ربما لم يطلع عليها ولا يطلع إليها جمهور سادات الصحابة وحفاظهم
كأبي وابن مسعود المشهود لهم بجودة القرآن وكذا التابعين بما
وذلك لا يخفى على الباحث فكذلك اشتراط وجه في العربية غير صحيح
وإن كان عليه تصرف الزمخشري وكثير وهل يقضي بما صح عن امرئ
القيس على ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو العربي حقاً

وهو المتلقى له

وهو المتلقى له عن جبريل عن الله تعالى وأما العربي فإنما نحمل على كلام
لظننا أنه يتكلم على حسب الوضع ولذا لو شذ لم نحمل على قوله إذ
عارضه الجمهور حتى يجوز تغليطه لظننا في بعض المواد أنه يتكلم
على غير الوضع وقد ذكر هذا ابن الحاجب توجيها لقول سيبويه
إن بعض العرب يغلطون **وههنا نكتة لم أر**
من تنبه لها وهي أن هذه القراءة التي يسميها هؤلاء
بالشاذة متواترة الجملة كما قلنا في الحديث النبوي سواء كان منكر
الحديث مطلقاً مكابر فكذلك جملة هذه القراءة المنتشرة الشائعة
الذائعة التي ملأت صدور الرجال وبطون الكتب الحديث والتفسير
وغيرها عن طبقات الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وهم
خير القرون وأئمتهم المنتهى في أمر الدين فالمنكر لتلك الجملة مكابر
وما علم جملته قطع بصحة بعضه إذ لو كان كل فرد باطلاً لنافى الصحة
في الجملة فلزم أن هناك قراءات صحيحة لم يتواتر بعينه فلا يلزم
التواتر في الأفراد وهذا دليل واضح ثم نقول لهؤلاء المدعين
أتشكون في هذا الجمهور من سادات الصحابة كأبي وابن مسعود
وابن عباس وعلي بن أبي طالب وفاطمة في نحو قراءة من أنفسكم
بفتح الفاء وعائشة في مثل تلقونه بألسنتكم ولا يحصى منهم إلا كابرهم
منهم من روي عنه القراءة والقراءتان ومنهم المكثر جداً
كابن مسعود وأبي ومنهم المتوسط ثم كذلك سادات التابعين
وتابعي التابعين فإن شككتم في رواتهم وأنهم غلطوا فقد شككتم
في جملة الدين لأنهم الواسطة بيننا وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وما روي قرآناً أحق بالاحتياط والتيقظ وإن كان الشك فيمن
بعدهم فكذلك يلزم تعطيل الشريعة لأنهم رواتها ثم يلزمكم

ايضا انهم جهلوا هذا الدليل الذي فانه هولاء اعنى انه يجب في
كل فرد ان يتواتر كونه قرانا لانهم نزوه قرانا وهو غير متواتر
عندهم ولا التواتر الينا بحسب هذا الدليل الذي صححوه
فقد خطاؤهم في اتقانهم في معرفتهم بشرائط الاستدلال فلا ولو
بذهنهم علما وعملا ولو تاخروا لكان عليهم الاقتدا بهولاء القوم
المتاخرين وترك ذلك التعقيل اللهم غفرا **قوله** بمعنيين
احدها فيجب قد علمت انه لا اساد على ما هو الحق وعلى
التنزيل ولا شك في صحة هذه الحجة واما جوابه بجواز ان يكون
مذهبا فهو تنزيل للمسئلة الاولى من لزوم الخطا على السلف
وهل يسع عقل عاقل مومن يعلم حال السلف وما اكرمهم الله
به ان يجوز ان احدهم يدخل مذهبه في مصحف ويجعله في
نظم القران مع كثرة ذلك في مثل مصحف ابي وابن مسعود وبان
من روت عنهما القراات كما قدمنا بل هل يجاوز لمن رمى بذلك
البلد الكناس واعماهم بصيرة واقلهم اكثرا ثا بالدين سبحانك
هذا بهتان عظيم وكذلك قوله وان سلم له كلام ساقط و
قد ذكره السعد **قوله** المحكم المتضح المعنى والمتشابه مقابله
هذا الكلام محكم يحتمل المذهبين المشهورين في قوله تعالى
وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به
الوقف على الا الله والوقف على في العلم فمن عمم ووقف على في
العلم ان الراسخين يعلمون جميع تاويله ومن وقف على الا الله ذكر
المصنفون كصاحب الكشاف وغيره انهم يحصرون المتشابه فيما
لا يعلم كالحروف المقطعة اوائل السور وفسره في المدارك
بعدة تفاسير كانها مذاهب واحتمالات المتضح المعنى ومقابله

اوما امر الله به في كل كتاب نحو وقضى ربك الا تعبدوا الا
اياه اوما لا يعلم تاويله ومقابله او الناسخ ومقابله اوما
حفظت عبارته من الاحتمال والاشتباه والظاهر انه ان ارد
التقاسيم المروية وكان هذا الخامس هو مراد ابن الحاجب
وهو اقربها ولهذا قدمه النسفي في الكتاب المذكور والله اعلم
والحق ان المقابل للمحكم ينقسم الى ما يعلم تاويله بالاستدلال
والرد الى المحكم وهو ما لا يحصى كتابا وسنة وهو محل العلم
الذي لا ينبغي فوالى ما لم يعلم تاويله فلا يعلم تاويله لعدم الدليل
الصحيح بل للدليل على العدم فالمتبع له لا حامل له الا ابتغا
الفتنة والتعمق والتكلف فيعود الضمير الى المتشابه جميعه اي
ما يعلم تاويله كله الا الله لا هولاء الذين اثبات حالهم بدعوى
العلم بجميعه حيث عمدوا الى ما لا يعلم منه فتنا ولو وهم
اليهود حتى ان خطب ومن معه والاولى على قود دعواهم
ان نعلم القسم الاخر الذي يدل الدليل على المراد منه ولنا
ان نعيد الضمير الى ما لا يمكن العلم به لغير الله سبحانه خاصة
وان كان لفظ المتشابه اعم منه كما في قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن ونحوها
حيث يختص الوصف ببعض افراد العام او نقول لا يعلم تاويله
على الحقيقة الا الله واما الخلق فهو عندهم على ضربين غير معلوم
وهو نحو الحروف المقطعة ومظنون في الضرب الاخر مستدل
عليه بالادلة الظنية غالبا او مطلقا وان حصل العلم في بعض
مواد المتشابه فمن نص اخر او تواتر معنوي يبين المراد منه
فالمبين اسم مفعول متشابه والمبين اسم فاعل محكم ان كان لفظا

لانهما من صفاته لا من صفات المعنى والله اعلم **الشبهه**

قوله ومعتمدهم التقبيح العقلي اى لا يمكن المنع عقلا الا مع
القول به اقول تفريعهم على ذلك غير صحيح لانهم انما زعموا
ذلك لانه يحصل منه التنفير المنافي للطف وكل لطف واجب
وكلا الامرين ممنوع قوله الاجماع على عصمتهم الخ هذا
هو المعروف في جميع الكتب وقد خالف متاخروا الشافعية
قدماهم وهم الائمة المشار اليهم بقوله الاكثر وقالوا
بقول الرافضة ويبالغون في الدين ولذا اعجبوا بذلك حتى ان
البيضاوي يسمى مخالفيهم في ذلك بالحشوية ولا ادري استند
الرافضة في ذلك الى العقل فيفترق المذهبان ام الى السمع فيتحدان
والمحققون لا يلتفتون لهذا الغلو في تتمة ويجوز ان يقع
منهم ذلك عمدا ام على نوع من التاويل والحق الذي لا يبعد الجراة
عليهم كما قال تع فدلاهما بغرور ولم نجد له عزما فظن ان لن
نقدر عليه ونحو ذلك قوله فالوجوب والندب والاباحة والوقف
انما لم يذهب الى الكراهة لبعدها وينبغي ان يقيد هذا بما اذا لم
يفعله صلى الله عليه وسلم لتبيين الجواز وتبيين ان النهي لغير التحريم وهذا
مذكور في تصرفاتهم وان قل ذكره في الاصول وسره انها تزول
الكراهة في حقه لا يلزم ان تزول في حقنا لانها [illegible] فعل
المكروه منا لعذر والله اعلم **ثم هاهنا** مذهب خامس
انه للقدر المشترك وتحقيق البحث ان الافعال لها نظر في الاذن و
عدمه تركا لها وفعلا فما فعله صلى الله عليه وسلم فقد استفدنا الاذن
بفعل ذلك الامر واما تركه ذلك الامر فهو محل الاحتمال يحتمل انه
ممنوع فيكون ذلك الفعل واجبا ويحتمل انه غير ممنوع لكنه مرجوح

فيكون الفعل مندوبا ويحتمل انه مساو للفعل فيكون الفعل
مباحا ومع قيام الاحتمالات الثلاثة في الترك يحكم باحدها تحكم
وهو قولك ممنوع او مرجوح او مساو فالذي حصلناه من
مطلق الفعل هو القدر المشترك وهو الاذن في الفعل واما
الترك فباق على الاحتمال الاصلي والفرق بين هذا القول وبين
الوقف دقيق يظهر في العمل من التاسي مثلا فانه يقول اذن لي
في الفعل والاصل عدم الحكم في الترك فيصدق على الاباحة في
الترك بمعنى عدم الحرج ولا اظن الواقف يمنع ذلك غاية ما يقول
هنا عندنا واما في نفس الامر فكما ان الترك احد الثلاثة لا بقدر
مشترك فالفعل تابع له ولا يسوغ ان يخالف القائل بالمشترك نظرا
الى ان القدر المشترك لا يقع في الخارج بل لا يقع خارجا الا احد
الثلاثة غايته ان يقول فعلت بالاذن الشرعي وتركت بالاباحة الاصلية
اى عدم الحكم ومثاله اما انه وجدت زيدا اعطى درهما واما ان
دين له في ذمتي فانا اعطيه عما في نفس الامر ولا يحتمل ان يمنع ذلك
الواقف هذا اسما لا يظهر فيه فصل القربة ومع ظهور ذلك يكون
ما ذكرناه بين الوجوب والندب فيقول صاحب الاشتراك القرب
الى الله ولا ادري اواجب ام مندوب ولا يضر في ذلك لامر خارج
كعدم نية الفرضية فيمن يرى عصمته ومنع البناء المشروطة وهما للشافعية
وكلاهما في محل المنع فيبطل ما يقول الواقف فان لم يسع افترق
المذهبان والا اتحد وهذا الظاهر كما مضى في المثال واما ما
اختاره المصنف فمخصص لاحد المحتملين بلا مخصص و
لنضرب لك في شبه ذلك امثلة احدها انه لو قال عندي
لزيد احدى هاتين العينين خاتم الفضة او خاتم الذهب ثانيهما

عنده له احد المقدارين درهما او درهمان بالبها عنده له
مقدار لكم اثنيه وعلمت عشر درهما والشك في الزائد ففي المثال
الاول لا يشك احد ان خاتم الفضة ليس بمتعين ولا تبرا الذمه
بتسليمه بل ولا خاتم الذهب ولا فرق بينهما وفي المثال الثاني كذلك
الا انه باعتبار اخر فقد سقط مقدار الاقل وبقي الزائد على الاحتمال
ولا يصح ان يقال فيه زياده لم تثبت والاصل براة الذمه لان الذمه
مشغوله باحد المقدارين واحدهما متيقن فالتبس ثم يسلم احد
لا بعينه واما المثال الثالث فهو الذي يقال فيه الاصل براة الذمه
من غير المعلوم والوجه عدم المعلوميه وليس من شرط حصول
الاقل والاكثر اذ لو انفرد المشكوك فيه لم يثبت بل يكون كما انه
مع الاقل المتيقن اذا عرفت ذلك عرفت ان قول المصنف
بين الجوازين بين المتحان الى اخرها ليس كما ينبغي لان حاصله
بين القدر المشترك والفصل لم يثبت فيقال له الامر كذلك لكن لم
تركت فصل المباح والمندوب وقد سبق له هذا بعينه عند قوله
المباح ليس جنسا للواجب **قوله** والمختار ان ظهر قصد القربه
به لست انما نحن في القسم الذي لا يعلم صفته وما ظهر فيه قصد
القربه مما مضى وغاية ان بعض الصفات ينقسم الى الحكمين مثلا
وهذه مشاحه يسيره لكن لا بد من التنبه لها وليس لك ان تقول
المراد بالصفة ورود المحض بشرط القربه لانا نقول هذه دعوى
مجرده وحاصله ان المذهب الخامس اما ان يكون ما علمت صفته
فقد فرغ منه ان امته مثله او ما لم تعلم صفته لزم ان ينقسم
الى الاربعه الاقسام بحسب هذا التحرير الذي صرح به المصنف **قوله** لما
امرهم بالمتعه تمسكوا بفعله بزاد العضب ثم لم ينكر عليهم ذلك

هذا

هذا كله كلام قلق فانه من المحال ان يدعوا قوله الصريح مع انه
وقع موكدا اشد تاكيد لمعارضته فعله وانما كان عندهم التحلل
امرا عظيما وبدر منهم كلمات تدل على ذلك كقول بعضهم اندهب
احدنا وذكره يقطر ونحو ذلك ورأوا النبي صلى الله عليه وسلم
لم يتحلل فكانهم رجوا ان يكون التحلل رخصة فيمن لهم
اتباعه به وهل من لم يكن على مثل صفته ثم له التطيب لانفسهم لو
استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي اي لو علمت ان الله
سبحانه سيامر بالتمتع وفسخ الحج من لم يكن معه المانع الذي منعني التحلل عن
المانع من ان ترك اما لمحبتي موافقتكم وطيب نفوسكم ولما لانه كان
افضل لي على بعض من فسخ بذلك عن الحنابله وليس المراد ان الصحابه
احتجوا على النبي صلى الله عليه وسلم وتعلقوا بفعله وعارضوا به قوله على ما
هو مؤدى كلام المصنف وقد ذهل الشارح عما هو اعهد وكلاهما
اجنبي عند المحدث متعسف عند المستدل **قوله** والجواز الاحتياط
اي الاولى والاسلم ان يقال حسن الاحتياط حيث يصدق معنا
كفرع وانما ناقش في الامثلة الجزئية فلعل الغلط في ذلك اكثر من
الصواب فمن امثلة الصدق ما ذكره هنا ومما خرج عن ضابطها
فقدناه من المثال الذي يصح ان يقال فيه الاصل براة الذمه فان
الاحتياط ان يعطي القدر المشكوك فيه بل الموهوم فان ذلك احتياط بل
مشروع مندوب اليه ويحتمله حديث كيف وقد قيل مع زعم انسا
انه يظن كذب المخبر وقول الشارح انما شرع اي ليس يصح ولو قال
انما يحب كما ذكر اخيرا كان اهون ومن امثلة الغلط ما نقله يعارض
الاصل والاباحه والحكم بالحظر احوط فان البقاء على الاصل في الحظر
حكم احوط وهو يصدق على مسمى الاباحه نعم الاحوط

وعارضوا

العمل على تقدير الحظر ووجوب الترك وهذا من جوامع الغلط في هذا
الباب ويجوز ان يكون الاحوط عملا فيجعلونه الاحوط حكما ويفوت الغرض
المقصود مثلا اذا تعارض الادلة في الحكم بالشاهد واليمين و
الشفعة للجار فان كنت طالبا فالاحوط الترك وان كنت مطلوبا
فالاحوط الاخذ بدليل الاثبات وان كنت مفتيا فالاحوط الوقف
فقد اختلف حال المفتي والعامل فلو كان التعارض بين وجوب
وحظر وجب على المفتي الوقف ايضا والاحوط للعامل الترك لان
الاخلال بالواجب بقاء على الاصل واقتحام المعروض حظره خروج
عن الاصل وعلى الجملة فالغرض هنا التنبيه على التيقظ فقط اذ
لا تحصى امثلة ذلك ومن جرب عرف وقوع الغلط **قوله** وهو ضعيف
هو كما قال **ولقد تركنا هنا بحثا نفيسا لم ار من**
ذكره وهو ان وظيفة المبلغ صحة الواسطة ولا يجوز له العمل الذي
هو التبليغ مع عدم صحة الواسطة بل متى خلت الواسطة عن الاثبات
كما هي او بطل لوحشه بقي الاحتمال في الواسطة فسقط فيهما من
اراد العمل اي التبليغ او الحكم بمضمون الحديث والعمل به لذلك الحكم
وهذا القدر مشترك بين العامل والمبلغ اعني انه لا بد من تقدم
معرفة الصحة وهو مشترك بين الاحكام الخمسة لان حاصل الحكم
والخبر عن الله تعالى انه شرع كذا ووصف المخبر به باسم مفعول
لا دخل له في جواز الاخبار وعدمه فتشبيع قولهم انه يتسامح في
احاديث الفضائل ونحو ذلك مشكل لان الخطر في ذلك على السوا
فمن قال على الله ما لم يعلم فقد ارتكب عظيما من غير نظر الى حال
المخبر به **قوله** وتمسك الشافعي وقد اعترض هذا بانه ليس مما نحن
فيه لان الخلاف انما هو في اثبات النسب بالقيافة لا في كون هذا من اثار

هذا والاستبشار يحصل لوازم الشيء مع كراهته ممنوع كاستبشاره
صلى الله عليه وآله وسلم بقتل ولد كسرى اباه مع انه عاصر بقتل ابيه
وقال ابن الحنفية او ابن عباس او غيرهما من اهل البيت في
قتل المختار بن ابي عبيد نقول ونفعل باعدائكم وددت
بان الله سبحانه ينتصر لنا او ينتقم لنا من اعدائنا كيف شاء او كما قال
بل قال موسى عليه الصلاة والسلام فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب
الاليم لم يتبع بان يقضي الله تعالى بل اراد لازمه وهو المبالغ من الاستبشار
قوله المختار العمل بالقول لانه اقوى الخ يقال ان كان اقوى بالنظر
الى المطلوب هنا فخلاف الغرض لان المراد بالقوي ما يوجب العدم
والمتاخر مقدم اتفاقا وكانه قال المقول متاخر وان كان الاقوى
لما ذكر من الوجوه فلا يقتضي العمل به لتعين العمل بالمتاخر وقد
جهل فليتامل هذا ونظائره فاما هو استدلال بالمزايا الخارجة
عن محل تحصيل المدلول وهو كالاستدلال بكثرة الفوائد على
اثبات اللفظ اللغوي او الحكم الشرعي وكلاهما غير صحيح
الاجماع والوقف ضعيف للتعبد لان الغرض من
الدليل معرفة ... فان تم ذلك كان تاما بلا فرق بين الحكمين
والا كان غير تام فكذلك والترجيح انما هو تتمة معرفة المدلول
والبلوغ الى الظن الذي يصح الحكم به واما التعبد فيقتضي ذلك الحكم
فيتفرع على ثبوت الحكم فهو خارج عن وظيفة الناظر والمناظر
وهو شبيه ما قدمنا من فرقهم بين احاديث الفرائض والفضائل
فليتامل مع انه لو كان التعبد يمنع الوقف لما ساغ الوقف في محل
وهو باطل بالاتفاق **قوله** ولا بطال القول بجملته يعني بخلاف
الفعل لانه صلى الله عليه وآله وسلم قد يعلم منه لكن قد يقال ذلك الفعل

ن محل

منه صلى الله عليه وسلم وقد قال هو بعض الدليل لنا وليس بدليل له والمراد
بنحن من لا اشهاصور المسئلة ففي الكلام وبيان كونه عمل به من ولم
يعمل به وط وكونه دليلا في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وليس بدليل في
حقه فليتامل **قوله** الاجماع فقد يستغنى عن نقله حاصله
انه لا وجه للزوم نقل القطعي انما هو ما يسكت منه العادات من الكولات
الواضح البطلان الا نرى ان السامعين للنبي صلى الله عليه وآله وسلم
حصل لهم القطع بالمتون مطلقا بشهادة الفصيح الحس و
حصل لهم القطع بالمراد كثيرا للقرآن فيصير الحكم عندهم قطعيا
فلو لزم تواتر ما وصف بالقطع في وقت ما لكان اكثر الشريعة بل وكل
مخبر عنه قطعيا وكذلك لا يلزم فيما تواتر في وقت ما ان يستمر تواتره
اخر الدهر فكم بيت قضايا متواترة اوضح التواتر وكان تركه
هذا السند الزائد اولى اذ يشعر بلزوم تواتر القطعي وليس بلازم
كما ذكرنا وزاد الشارح بحصول الاجماع الذي هو اقوى منه ولا يدفع
ما ذكرنا اذ غايته ان يحصل ذلك ان لا يستغنى بالاجماع القطعي اذ
الظني ليس باقوى ثم تلك القوة ضعيفة ايضا اذ العلم الحاصل عن
الاجماع ان سلم استدلالي فكيف يكون اقوى من كل قطعي ووجه
السعد قوة الاجماع بانه هامون نسخه ويلزمه على هذا ان يقدم
الاجماع الظني على كل قطعي سوى الاجماع وهو باطل فلا معنى لهذا
التوجيه **قوله** بعد ما لنص القاطع على المظنون هما امران احدها
انهم فعلوا ذلك وهو مسلم بل جميع العقلاء في اي مطلب والامر الثاني
انا انما علمنا بذلك بطريق التواتر وهذا ممنوع فانه لم ينقل احد الى
نقل ذلك عنهم ويتصدى لكونه لنقله بالاحاد او التواتر وكيف
يتصدى العاقل للنقل عن احاد الناس فضلا عن سادتهم انهم حرروا

على طريق العقل ولم يوثر واعليها التفاهم بل لم يفعل ذلك السنة
ومن فعله خرج عن حد المعقول وقد يسند بعضهم ايضا بانهم اجمعوا
على استقبال الكعبة وهو نوع من السلام فان سبب علمنا باجماعهم
على ما علم بضرورة العقل او الشرع هو علمنا بانهم عقلاء
وانهم لا يكذبون الشارع لان رد الضروريات الشرعية بمنزلة التكذيب
ويهذا يكفرون من جحد ضروريا من الدين ثم نقول واجتماع هو
العلماء المحققين الذين لا يحصى عددهم على الاعتداد بمثل هذا
العذر والتصميم على العلم بوقوع الاجماع استنادا الى ما ذكروا
شاهد ذلك بعد عصر من قوى بذلك حجة ونقل له اجماعات جمة في
الابحاث وما شاكلها فما العدد دعوى وقوع الاجماع المحقق في
الصحابة وكذلك بعدهم فلو سالت مدعي وقوع الاجماع عن مجال
المسلمين بل بلدا نهم بلدا وسع من ذلك من حصص الارض
الاسلامية لم يحط بها علما كيف بافراد الخلفة ثم بصفاتهم ثم با
ستقرار ذها بهم تما يحصل الاجماع **ثم** من ادام شرط من هي الوصف فنبيه
فدون مداه بيد لا تبيد **قوله** وهو حجة عند الجميع كانه اراد بذلك
الاحتجاج على حجيته لا بمجرد النقل عنهم بدليل قوله لا يعتد
بالنظام الخ فيرد عليه الدور بلا دفع لانه يكون احتجاجا به من حيث
انه اجماع بخلاف ما ياتي وح فقوله لا يعتد الخ عليه مواخذة بانه
اما للقلة او للهوى والبدعة او لكونه بعد الاتفاق كما ذكر العضد
فلزمه عليه ان مطلق القلة لا يخرق الاجماع وكذلك مطلق
المبتدع وهو مصرح بخلافه فيما ياتي عن قريب والمناسب مجرد دعوى
لو لا تفعل في محل الخلاف **قوله** اجمعوا على القطع الخ لو قال اتفقوا
لاستراح من سؤال الدور فانه انما يرد اذا احتج به من حيث انه هو

للاجماع المصطلح وانما احتج به من حيث زعم المصنف ان مجموع القيود
المذكورة احالت العادة اتفاقهم على ما ذكروه وحاصله اتفق
الجمهور على القطع الخ والعادة تشهد بحقيقة ما اتفقوا عليه
والدعوى ممنوعة والشهادة محتملة بما يمكن الان اعلم
انه كلام نازل جدا لم يخلص ويذب عنه الا بمجرد الدعوى والمدعى
بلا دليل وبيانه ان قيودا لعدد الكثير العلماء المحققين على القطع
في شرعي يرد عليه الفلاسفة واليهود والنصارى كما ذكر وكذلك
كل فرقة من المسلمين المعتزلة والروافض والجبرية بعضها
في شرعي وبعضها في عقلي والفرق بينهما مجرد دعوى فان العقل
اصل الشرع فكل شرعي بهذا الاعتبار عقلي ولا عكس والوصول
الى المدلول بمجرده بخلاف الشرع فبواسطة العقل ودلالات
الالفاظ حتى زعم الرازي ومتابعوه ان الدليل النقلي لا يفيد
القطع وعلى الجملة فكون العقلي يشتبه دون الشرعي نادر الوجود
او لا وجود فان الخلاف في الشرعيات اكثر منه في العقليات ولا يكاد
يسلم من الخلاف في الشرعيات الا ما كان ضروريا او ما هو ضروري
من مدارك العقل لانه انما يحصل مطلقا او غالبا بالدلالة
الالتزامية لا اللفظية والالتزامية عقلية وان شئت فعد امثلة
عقلية محضا وشرعية محضا وانظر الخلاف فيهما تجد ما ادعاه
من الاشتباه في العقلي دون الشرعي باطلا من القول وانه ارتجة
اجمع الروافض وهم شطر الشيعة الا انه علما محققون على انه
شرعية لا عقلية كمسائل الامامة والجبرية والمعتزلة كذلك في مسئلة
الرؤية والمنزلة بين المنزلتين وغير ذلك وكل منهم جامع
للقيود التي ذكرها فان اعتذر بعض من العصبة انهم مقلدون

مسئلة

لاحاد

لاحاد الاوائل قلنا كل مدعي وصلا للسلف ولا مخصص لمن بعده
الحكم بالاتصاف الا الرجوع الى الله ورسوله وحاصله الغا
كل من الاوصاف اذ الكثرة بدون شرط التواتر لا تفيد ووصف
العلم وحده كذلك والتحقيق مثله ووصفا لقطع كذلك ثلاثتها
يشترك فيها المسلمون وسائر اهل الملل والنحل ودعوى الشرعي
ملغا ايضا لمشاركة اليهود والنصارى فيه مع ما ذكر وان اريد
مجموع القيود فلا دليل على اعتباره مع الغا افراده ولمشاركة اليهود
والنصارى وان اريد المسلمون فهم كما ترى قبل ذلك مسلمين
مع انه لا دليل على اعتباره ايضا اعني وصف الاسلام منفردا او مع
غيره كما ذكرنا سوا وحاصل ما ذكر المنع وبعض العادة المطلوبة
قوله لا ينقاد الخ قد ذكرنا سقوط ورود السوال وتكلف الجواب
بناء على ان الاحتجاج به ليس من كونه اجماعا مصطلحا غير ان
الفاظ المصنف كقوله نصوص منه تخالف ذلك ولكن الشارح
مصرح بذلك فيلزمه مصرح لو كان عدد الاجماع مجتهدين ايمن
مثلا ان لا يتم الاستدلال فان خصصوا الدعوى بالكثرة فان كان
وصف الاجماع ملغى فلا معنى لذكره وان كان معتبرا ورد السوال
المذكور قوله ومنها اجمعوا على تقديمه على القاطع في السعد
اي من الكتاب والسنة بنا على انه يحتمل النسخ بخلاف الاجماع فعلى
ام لا انه تقدم على متن الكتاب مثلا من جهة كونه قاطعا ولا نسلم
ذلك اذ لا يجتمع القواطع حتى يتطرق اليها تقديم بل فرض اجتماعها
غير صحيح واما من جهة ظنيته كما التخصيص والنسخ اذ دلالة العموم
غير قطعية وكذلك استمرار الحكم غير قطعي في المنسوخ فلم يتقدم
الا على ظني هذا بعد تسليم شعب هذا الكلام فيما مضى ويأتي

ثم اعلم وتنبه ان هذه العبارة فاسدة اعني
قوله تقديمه على القاطع فانه تصريح بوقوع تعارض القواطع و
لا يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل والعجب من عدم التنبيه لها
فان قلت قد ذهب الجمهور الى عدم نسخ القطعي متنه كالكتاب
بخبر الاحاد وجوزوا تخصيصه فما وجهه وما معنى الفرق
قلت زعم الجويني في البرهان انه الوجه اجماع الصحابة فيهما و
عملهم على الفرق والجواب منع دعواه والسند الوجدان
وقد تضمن ابحاثنا هذه شيئا من ذلك فليكن منك على ذكر و
الحق عدم الفرق لما ذكرنا ولا وهم كما انهم ما خصصوا احدا من
الاخر ولا خصصوا شيئا الصحابة فيهما كما سنحققه انشاء الله
ان شاء الله **قوله** ولا تعارض الاجماعان عمره هذا ان العادة يمنع
تعارضهما فان اراد الاجماع المصطلح فلا نسلم الا ترى اذا الحكم
الاجماع في الشيء كيف تولى العادة هاتيه وان اراد من جمع الكثرة
يقصود به منها ان مثلهم لا يمكن اتفاقهم على تواطؤ او يحس
فهذه هي خاصية التواتر وكانه قال اجمع اهل التواتر كما استشعر في
تصريحه الى هناك ونقول له فلا بد من استنادهم الى الحس و
الشرعي ليس بحسي بل عقلي ابدا وقول الشارح ان الدليل انما هو
في اجماع المسلمين ان اراد من حيث انه اجماع مصطلح فقد عرفت
ما فيه وان اراد الصورة التي احالت العادة اجماع مثلهم على
باطل فوجه حجيتها وجه حجية التواتر فلا نسلم قضاء العادة
بذلك فيما لم يستند الى الحس وكل هذا تنزل منا والا فالدعوى
ممنوعة اذ لا ضرورة عقلية ولا شرعية بل ولا نقل صحيح كما
تقوله في الاجماع المصطلح لاشتراكهما في البعد والاحالة **قوله**

لا يخرجها عن الاحاد يعني فلا يفيد القطع بان الاجماع حجة بل الظن
وقد زعم ان حجية الاجماع قطعية وان لم يصرح بذلك لكن لا يشك
في ان كلامه على ذلك كما لا يخفى تصرفه والا ففي المسئلة خلاف فمنهم
من جعل حجيته ظنية **وهاهنا بحث** وهو انه
اذا احال الطلب في الحكم الجزئي مثلا بالظن فالكلي في التحقيق
انما هو مقدمة للجزئي فلا يضر ظنيته فقولهم ان اثبات
الاصل الكلي بالطريق الظني لا يجوز لا يظهر له وجه فان قولنا
ما ادى اليه علمنا او ظننا وجب العمل به هو الكلي ويحته الكتاب والسنة
والاجماع ثم تحت كل من الكتاب والسنة مثلا العموم والمفهوم
ونحو ذلك وكذلك خبر الواحد وعلى الجملة فكل نوع تحت
ما اثار العلم والظن وكل ذلك اعلاه وادناه مقدمات
لتحصيل الحكم فمن اين لنا ان ما اتصف من المقدمات بالكلية
وجب كونه قطعيا وما لا فلا وحاصله اشتراط القطع في كبرى
البرهان لا صغراه وسيكرر ذلك **قوله** وميل القاضي الى اعتباره
ان اراد في الامور الدينية فكيف يعقل والعاقل لا يقدر ان
يتكلم عن الكتاب والسنة لانه ان تكلم عن عرفان فخلاف
الفرض وان تكلم جزافا فكيف يعتبر كلامه وعلى الجملة كان
ذلك منهم لهذا اعتداد بالقائل واما القول فلا يعقل
اصلا والاصولي والفروعي انما بلغ كذلك والدليل المذكور
جار فيهما والظن ان مراد ابن الحاجب بقوله لو اعتبر لم يتصور
هو ما اذ دناه لا ما ذكر الشارح وتبعه المحشي والله اعلم
نكتة تتخرج مما ذكرنا احاديث عليكم بالسواد الاعظم
تحمل على معنى ما ذكرنا ولا يصح معناها الا فيه لا ما ادركنا

عن المتمكنين من الاستدلال جمعنا المستدلين من اهل العصر
او من الاولين والاخرين من وقت الصحابة الى وقتنا فلا شك
ان الاكثر يكون مظنة للاصابة ولذا ترجح الادلة بكثرة الاكثر و
مثاله خلاف ابن عباس في الحمر الاهلية وعلي في بيع امهات
الاولاد ثم المظنات انما تعتبر عند عدم برهان يحصل العلم
به اذ لا معنى للمظنة مع حصول المئنة مع انها تكون من جهة كما ذكرنا
لا دليلا مستقلا فتدبر فشد يدك بهذه النكتة تسلم من جهالات
صنفت اقواما والله الهادي قوله كالكافر فهذا المكفر فقد عرفت
بل فيه مذاهب كالمسلم وكالكافر المرتد وكالكافر الاصلي
وادعاء الخوارزمي في الفاسق والامام يحيى بن حمزة من اهل البيت
الاجماع على انه كالمسلم في الاحكام التكليفية وانما المعنى كفره
في حق نفسه مثلا لو قوله الكافر عذاب الاخرة في
انه معذب في الاخرة وبحرمة ما حرم عليه لا عليهم وكذا لو
اجمعوا على اباحة شيء وهو محرمة حرم عليه لعدم الاجماع
اجمعوا على تحريمه وهو حلال لم يحرم عليه لعدم الاجماع
ولو جعلنا انما منعنا اعتباره في حقنا لعدم وثوقنا به في
خبره عن حقيقة نفسه فيلزمه العمل فيما بينه وبين الله تعالى
اذا عرفت هذا استبان لك ان قول الشارح قد يعلم
هذا له لا عليه لانه بحث به فلا اعتداد به كلام حسن
قوله لنا الادلة لا تنتهض دونه هذا منا قض لقوله اولا لا
يعتد بالنظام وبعض الخوارج والشيعة قال الشارح اذ
ليس سواه كل الامة اقول خذها حجة عليهم فانهم
في كل كتاب شيما العصور المتاخرة لا يزالون يقولون فيمن
لم يهوه لا يعتد به ومنه قول المصنف الماضي ولا انه



من هذا فقد الامن وفي اسه بحثه من الافراد قوله ولو افاسق
اما ان يريد بالفاسق المجروح كما قد يطلقونه تجوزا في باب الجرح
كما يحيى في باب الجرح في قول الشارح هل الاصل العدالة ام
الفسق فكذلك لكنه الخروج عن الامة او يريد صاحب الكبيرة فكذلك
مع ان ادلة المختلفين في التكفير بالتاويل لا تقتضي الا اثبات
الكفر او نفيه ولا يكاد يجد مسئلة يقتضي دليلها الواسطة
التي تزعمها المعتزلة وقد تكلف بعضهم لتصحيح قولهم
فاسق تاويل فلم يجد مثالا ومثله من سب الصحابة فلا
دليل على ما قال لان اعتقاد مجرد موجب لسب لا دليل على كفره و
السب بالجارحة ليس مما نحن فيه لو دل دليل على كفره قوله
لنا الادلة السمعية قال السعد لان الادلة العقلية لا
تنتهض لان الظاهرية لا يسلمون الاجماع على القطع بخطاء
المخالف انتهى يعني والدليل العقلي مبني عليه كما مضى فقد تحقق
لك ما قلناه اولا انها مجرد دعوى لانهم لم يقيموا عليها
دليلا فان قلت اي حاجة الى موافقتهم فان الجمهور المحتج
به يتم بدونهم وانما يختل الاجماع بهم او يحتاج الى تسليمهم
حيث اريد الاجماع الاصطلاحي واما الجمع الذي يحيل العادة
قطعهم الا عن قاطع فلا قلت ان اردت تحقيق الحال فهذا
الدليل الذي نصبه المصنف والذي بعده وهما من واد وعهد نحله
العادة التي نعرفها ونقرره وتقرر الشارح مثل انعامه وبيانه
انه لا وجه لقوله فان قيل اثبتم الاجماع بالاجماع الا البنا على كون
الاجماع المصطلح وكذلك قوله في الجواب نصوص منه وكذلك السؤال
الاخر وجوابه ولفظ الشرح قال قلنا على الدليلين مقتضاهما

من هذا

اذ الاجماع حجة اذا بلغ المجمعون عدد التواتر فان غرضه لا يقطع بتخطيه
مخالفه ولا يقدم على القاطع اجماعا واجاب بان حاصله
تعميم الدعوى لا تخصيصها اى يدعى ان جمهورا يقضي العادة بصحة
قولهم في الواسطة يخطأ مخالف كل اجماع مصطلح فلا اهل ان كثروا
فانه يقدم على القاطع فايراد السوال الاول وجوابه وايراد الثاني
وجوابه لك كلها الا على تخصيص الدعوى وكذلك قول السعد لان
العقليه الخ وكذلك قول المصنف لنا ان الادله السمعيه وقول الشارح
اذ غرضنا حجيه الاجماع في الجمله ويلزم منه ان البرهان اخص من
الدعوى اذ الباب لم يوضع لصوره عقليه بل لمدلول اجماع امه
محمد صلى الله عليه وسلم قلوا ام كثروا فلنلاحظ كل مهم
ونطبق مفاصله كما نبهناك تظهر ما قلنا واذا حققت
ماذكرنا في هذا وما قبله لم يكن للدليلين حاصل لان الاول مجرد
دعوى والثاني كذلك ايضا ولم يتضح كما قدمناه وليس عند الناس
الا الدليل السمعي من حيث تواتر معنى فانه لا اشكال فيه للمحدث
الباحث البصير بالاستدلال فقط فنثبت كون الاجماع حجة ويشد
على وقوعه ثم متى ان تكن حقا تكن احسن المنى والا فقد عشنا
بها زمنا رغدا **دقيقة** مضمون هذا الدليل نفي
وقوع اجماع الامه على الضلاله اما اثبات وقوع اجتماعها على الهدى
فلا لكنه لو وقع لم يكن ضلاله فلزم انه هدى لعدم الواسطه ولا دليل
على لزوم الوقوع في مطلب كون دليل الاجماع فقط فليتامل **قوله** لو يرد
المخالف الى قوله والظاهر انه حجة لم نذكر لهذه الحجه هنا وفي اجماع
اهل المدينه وفي العام بعد التخصيص ومراده بالحجه الدليل الظني المقصود
على الظن وهذا اصطلاح سهل لم نجد انا نسارعه في المعنى فنقول لا انا نسلم

ان تسي كل ظن حجة لكنا نسالك عما سميته حجة هل اردت كلما اثارظنا فهو
حجة حتى يكون المعتبر حصول الظن من دون نظر في حصول امارة
ام تريد طنا خاصا هو ما اثاره الطريق الشرعي هو الكتاب والسنه
والاجماع والقياس ان اردت الثاني فليس هذا منها لانه ليس باجماع
ولا غيره من الادله المذكوره وان اردت الدليل الشرعي كلما افاد ظن
الحكم فيحتاج هذا الى تقرير وتحرير **قوله** في اجماع اهل المدينه لنا
ان العاده الخ يلزم من هذا ان لا خصوصيه للمدينه وانه للدهر يحقق
الاوصاف المدعاه وقصر الحكم على وقت تحققها والصحابه لم يشتهروا
وفتهم كله كيف وقد خرج علي الى العراق بجمهورهم وساداتهم
وكذلك ما زالوا في كل ثغر ثم بل اقامه احدهم في المدينه تاره وفي غيرها
اخرى كعلي ومعاذ وابن مسعود وسعد وغيرهم مستوى في الاعتداد
او عدم الاعتبار وعلى الجمله كلما ذكرها عليه غامه النظر في تحققه في
الخارج والا كانت فرضيات مجرده وهذه مسئله لا ينبغي ان يلتفت لها
البعات ناظر ومناظر ولكن من باب زعامات من نسب اليه ذلك عند من
راى ان ذلك يهمه كما عليه الناس في غالب امرهم ونحن نعوذ بالله ان
تكون المشاركه فيها اشراكا في العباده **قوله** لا ينعقد الاجماع باهل البيت
وحدهم خلافا للشيعه هذا ما اقتضى حكايته عن الشيعه من حجيه الاجماع
والمشهور الذي لا يجهله الا مقلد في النقل لمن لا يصح تقليده ان
الشيعه يقولون بحجيه اجماع الامه وحجيه اجماع اهل البيت فالرافضه
لدخول المعصوم في الموضعين واما الزيديه فلا يقولون بالعصمه
في الامام واشتراطها ولم ينقل عنهم لاشتراط ذلك باطل ولكن يقولون
باجماع الامه مثلا دليل غيرهم وباجماع اهل البيت لاحاديث تواترت
معنى ان اهل البيت والكتاب لا يفترقان حتى يردا عليه الحوض صلى الله عليه وآله

الاول فقولوا

لكثرة طرقها منها عند من التزم الصحة مسلم والحاكم وابن حبان و
عند غيرهم كاحمد والترمذي والطبراني والخطيب وابن ابي شيبه والموصلي
والدارمي وابن يعلى وغيرهم من حديث جماعة من الصحابة فقد ذكرناه
في العلم الشامخ وذكر العلامة البرزنجي انه بلغ به الى خمسه وعشرين صحابيا وشهد
له حديث مثل اهل بيتي كسفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق
اخرجه الحاكم والخطيب وابن جرير والطبراني والبزار وكذلك اخرج الحاكم
حديث النجوم امان لاهل الارض من الغرق واهل بيتي امان لامتي من الاختلاف
فاذا خالفها قبيلة اختلفوا فصاروا حزب ابليس ومن انصف علم ان
هذا الدليل اقوى من دليل اجماع الامة بمراتب وشواهده لا تحصى
ولكن اهمال المصنف لدليلهم وكذلك غيره كالجواب عنه كقوله الطرق
كيف يختلفون فيها وهل يترك مثل هذا ويقول بحجية قول اهل المدينة مع
عدم تحققه كما قدمنا لانه عزي الى مالك ويطول المصنف في ذلك
التطويل لحجتها عليه ان كنت ممن يعتبر بعبد الله ولا يعبد الاسلاف
فان قلت يدفع التناقض في النقل ان يريد الشيعة في اول الباب
الرافضة لان مذهبهم نفي حجية الاجماع عند المحقق لان الحجية عندهم
انما هي في امامهم المفروض وجوده وهذا ليس باجماع ويريد بالشيعة
في حجية اجماع اهل البيت الزيدية لانهم يقولون بذلك دون الرافضة كما
مضى من التحقيق قلت اراده المصنف لذلك يحتاج الى وحي من
تنزيل وهو وقبيله ابعد عن معرفة اهل البيت ومذاهبهم في هذه ومن
والواقع يشهد لما قلنا عنهم لمن ادنى التفات هذه كتب اهل السنة
هذه كتب المخالفين لهم بل قد ذكرنا هنا وفي العلم الشامخ ان جماعة
المتسمين اليوم بالسنية لا يعرفون غالب مذاهب العترة فضلا عن
اهل البيت ولقد كثر غلطهم في نقلهم عن الفريقين ومن اراد ذلك فليعرف

سبق الامعان هنا ذكره صاحب الكتاب في هذه المواضع

المذاهب من اهلها

المذاهب من اهلها ولا تقبل شهادة المختلفين فانها من شهادة ذوي
الاهوا والاحن المردوده شرعا ولا اعظم مما تاثر التحزبات
وما على الناصح الكثير من هذا قوله لا اسهامعنى الاجماع قد عرفت مما
حررناه ان هذا ليس بشرط لان الاحاديث انما دلت على عدم الاجتماع
على الضلالة فلا يخرج الحق عن ايديهم وذلك يصدق مع بقاء
الواحد قوله ولا مدخل للتلاحق بعد ان كان للاحقين مدخل
فكيف يكونون بعض اهل الاجماع ولا يشترط فيهم ما يشترط في الاولين
هل هذا الا تحكم وان كان لا مدخل لهم فاعجب في التحكم اذ الاجماع
انما كان لبعض الامة لان المفروض ان الاول لما يتم فان قلت
قد تم لكن انقراضه شرط فقط قلت هذه دعوى مجرده لم يقم عليها
دليلا فقد تبين لك صحة قول من قال يؤدي الى عدم الاجماع اللهم
الا ان يتفق عدم اللاحق فيكون من القضيات المستبعدة مع بقاء
دعوى الشرطية مجرده قوله لا اجماع الا عن مستند معناه لا يجوز
ان يحكم كل واحد من اهل الاجماع جزافا وتخمينا من دون استناد الى
دليل او امارة وهذا صريح الشرح ولهذا قال السعد انه معترض
لجواز ان يوفقوا للصواب واذا وقع الاجماع كشف عن ذلك وجواز
الخطا قبل وقوع الاجماع لا يمنع والا لزم ان لا يجمعوا عن مستند
ظني اقول هذه المسئلة الفرضية باطلة بان معناها لو اجمعوا
على معصية في الحكم من كل منهم بغير دليل والتقول على الله بغير
علم ولا هدى ولا كتاب منير بل هذا الاجماع الفعلي على ان مدلوله
فهمهم في نفس الامر كما هو ونظيره ان يقول رجل لاهل الاجماع في
امراة يجهلونها هل يحل لي وطي هذه فيقولون نعم بلا رؤية بل
تخاله ملك للمراة ويحكم بانها في نفس الامر زوجته او مملوكة فهل

الكلام نحو هذا مما لا يغني من طلب ما نعني وأما الاستناد إلى الظن فصحيح
لكن فرده ثم بعد الإجماع تصير قطعية عند من زعم قطعية الإجماع
قوله إذا أجمع على قولين أنه المجيز مانع فلا دليل عليه والمانع مدع
والمنفصل أحدث قولا ثالثا فادعاء الفرق المتضمن لتخطئة كل من الفريقين
فنقول للمانع إن أردت أن أهل القولين نصوا على منع الثالث فهو خلاف
وضع المسألة وإن أردت أنه لزم من قولهم منع الثالث فلازم المذهب
ليس بمذهب فكيف يجعلون ما ليس بمذهب إجماعا **قوله** اتفاق
العصر **فقد علمت** أن عمل جميع الناس على تقليد الموتى قال ابن
مسعود رضي الله عنه من كان مقتديا فليقتد بمن قد مات فإن الحي لا تؤمن
عليه الفتنة وقد حققنا في مواضع أن معنى الاقتداء بالعالم أنه دلالة
على الحكم الذي كلفنا به كالصلاة التي علمنا جملتها وتعذر علينا تفصيلها
إلا من طريق ظني أنزل درجات التقليد وهذا القدر لا يفترق فيه الحي
والميت بل قد صح أن مسعود الميت وليت شعري أي فرق بين موت العالم
وغيبته حين يحضر كالصلاة في كون قوله إمارة على الحق فهو في الجميع
ملغى ولا فرق بين الحي والميت وما تركه لو جئت ثم اتفاق ويكون ذلك
مثلا المختلف حاله في الاعتداد به ه إذا تحقق ذلك تفرع عليه
امتناع الإجماع بعد موت بعض المختلفين أما إذا لم يمت بل رجع
فالصواب أنه لا عبرة بالقول المرجوع عنه وهي المسألة الآتية في
لها تفاريع ثم ما ذكره في آخر الكتاب فهو أحضر بذلك **نعم** أما ما
رأيناه في تضاعيف كلام جماعة من الفقهاء من الفرق بين من له أتباع مقلدون
وبين ليس كذلك كالشافعي والليث مثلا وداود فيعتدون بخلاف
الشافعي دون داود ويقولون قد انقرض خلافه فلا يعتد بقوله مطلقا
أي لا عامل بقوله بعده فلا أدري ما ذاك وكأنهم يحسبونا من المذهبين

الطرف

الطرف دون أهل الاستدلال ثم ذكر أهل الاستدلال استنادا إلى ما
طرق خلقهم قبل معرفة الاستدلال وصار مسلما فلم ينظر وإنه
بعد ونظائر ذلك كثيرة جدا قلما تجد ناظرا لنفسه إلا وقد دخل
عليه ذلك **قوله** والماضي ظاهر الدخول الا تراك تقول فاتت الأمة
أو لم تفت الأمة فيصدق على من قد تحققوا الوجود ولا دليل
على اعتبار وصف الحضور كما مر **قوله** المختار امتناع ارتداد الأمة
ثم بين المسألة أن الدليل السمعي منع اجتماع الوصفين وهو وصف
كونهم أمة ووصف اجتماعهم على الضلالة فلا يجتمع الوصفان في
وقت واحد لكنه يتصور ارتدادهم بدون ذلك بأن يرتدوا في
وقت واحد فيكونون في الوقت الأول أمة محمد المسلمين وفي الوقت
الثاني أمة محمد المجتمعين على مباشرة الأمر الذي يحكم على من اتصف به
الكفر وفي الوقت الثالث المرتدين الذي أسقط عنهم وصف كونهم أمة
محمد ويثبت لهم وصف الاتصاف بالضلالة والكفر ولهذا نظير
إلى ما دوناه في اسم الفاعل لكن لا يصدق ذلك على ما اخترناه من الاعتداد
بالميت فلم يجمع الأمة على الضلالة إذ قد مات بعضهم فلا يمنع
السمعي من ارتداد الباقين أما لو ارتدوا متفرقين لم يلزم ما ذكر
مطلقا حيث يحدد الأخير مسلما ويحتمل أن يعتبر في هذه المسألة كل
مسلم إذ لا يشترط في الإسلام معرفة الكتاب والسنة ولا العدالة
وهذه من فرضياتهم وقد أمننا الله وله الحمد من ذلك بقوله صلى الله
عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق وغير ذلك فهو هذه
المسألة من مطالب من شغله ما لا يعنيه عما يعنيه **قوله** إنكار حكم
الإجماع الخ حقق شارحه وشارح جمع أن إنكار حكم العادات المجمع متفق
عليه أنه يكفر أما الخلاف في غيره فعلى مذهبين وأقول فمنها ط

اخرسبق لنا نطيره على وقوع الاجماع وذلك ان يقال انما استادنا في تكفير منكر نحو الحمد لكونه منكرا الضروري من الدين فان ذلك مستقل بهذا الحكم وان لم يخطر بالنا ان هذا اجمع عليه ام لا ولو لم يعلم من ضروري الدين لمنعنا كفره **قوله** ولعمد الجبائي والدنيويه قولان آه الدنيوية البحث لا انقال فيها هدى ولا ضلالة اى بمعنى ما يعقبها الثواب و العقاب فلا نسلم شمول الدليل السمعي لها الا ترى ان اجتماعهم على الهدى يمدح وعلى الضلالة ذم واجماعهم على شرب الماء البارد لا يستحقون به مدحا ولا ضده على ضده وكذلك لو راعوا المصالح الدنيويه واجتمعوا على السعي بربح او اهملوها فاجتمعوا على السعي بخسر او بلا ربح لم يمدحوا ولم يذموا وقد زعم الزمخشري في تفسير قوله تعالى والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون ان اخذ حقه محق فيمدح وهو من هذه النفس فانه انما يمدح على ما لا احد طرفيه منه على مستوى الطرفين وقد بيناه في الاتحاف لطلبة الكشاف **قوله** ويشترك الكتاب والسنة والاجماع لانه مفتقر الى سبق علم ذلك

قال الشارح حاصله ان العلم بالصدق ضروري يحصل بالعادة لا بالمقدمتين فاستغنى عن لمه ترتب اقول الكلام نوع الباس فان سبق العلم باستناد الخبر الى الحس وكون عدد المخبرين لا تواطئ مثلهم على الكذب لا بد منه والا فلا يشترط ذلك وهو مشترط اتفاقا وكون العلم عادي لا ينافي ذلك بل لا نسلم العادة الا مع تقدم الشرط والا لكان استدلاليا قطعا لا عاديا غايته انه لا يلزم العلم بالعلم الحاصل كما في علمك بعلمك بوجودك واما صوره ترتيب المقدمات فليست بشرط لا نها من خاصة الاستدلال وبيان التلازم الثابت في نفس الامر واما هذا فلا بلازمه في نفس الامر و

بالمعلوم

الظاهر

الظاهر ان الخلاف في هذه المسئلة عائد الى اللفظ والتسمية فقط **قوله** قلنا معارض بمثله اى لو لم يكن ضروريا لما علم ضرورة وقد وجدنا العلم بها بلا اكتساب هكذا ينبغي ان يشرح كلامه لا ما في العضد والتحقيق في المسئلة ان الضروري ينقسم الى ما لا يحصل عن سبب وهو الفطري والى خلافه والتواتري من الاخر فيتوجه الخلاف فيه **قوله** والصحيح يختلف يعلم العادي لا يتخلف وقد قال بذلك المصنف فيما ياتي ان كل عدد افاد خبرهم علما اوجب اطراده وحاصله ان اسرع اجرى العادة بخلق العلم عند خبر مخصوص فتجويز تخلفه واختلافه مناقض لحكم العادة واما قوله باختلاف قراين التعريف الخ فلحسني عن المتواتر لانه من خواص المختلف بالقراين مع انا نطرده كذلك فما حصل عنده العلم فلا بد ان يحصل عند مثله فان المقتضي لا بد ان يحصل عنده المقتضى الا لمانع والا نقض قولنا انه عام المقتضي وقد خلط المصنف والشارح في كثير من كلامهما احد الامرين بالاخر اعني خواص المتواتر وخواص المختلف بالقراين فتامل ذلك **قوله** والشيعة المعصوم دفعا للكذب احسن محمل لهذه النقل انه استقال ذهني من هنا الى الاجماع فهو اهون من الحمل على الكذب لان هذا لا تقوله الشيعة الا ترى ان حاصله موافقة التسمية لا انه نفي للعلم التواتري كما ان قولهم في الاجماع نفي للاجماع وجعل محض المعصوم كما يخفى لعمري لقد هتك نفسه من نسب هذا الى العقلاء اليهود والنصارى فضلا عن المسلمين وكيف لا نقدح هذا النقل فيمن قاله في غير هذا الموضع وذكر في شرح المهذب من اصول الاماميه ان القائل بهذا الشرط ابن الراوندي ولم يدل

عين من مسلم او لا كافر وانما تأونوا زندقة يتكلم للتلبيس لا للشبهة
وكان ابن الحاجب راى القول وعزى عنه القايل قصر في الشبهة
و لهما نظاير نظير قولهم المعتزلة لم تنكر عذاب القبر ولا انكر معتزلي
انما انكره ضرار وهو يوافق الاشاعرة في الجبر والروية بحاسة سادسة
وكذلك نسبتهم اليهم انكار وجود الجن ولا يصح انكاره مسلم
انما انكره بعض الكفار الذين لا يدينون بدين الانبيا عليهم الصلاة
والسلام **قوله** في الشرح واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخا
فسر السعد التضمن بمعنى انه لا يحصل العلم منها بانفرادها وانما
انما يسمع افادة خبر الوقايع يحصل منها قدر مشترك وهو المعلوم
المتواتر فان اراد الشارح هذا فهو من توضيح الواضح وان اراد
بلا تتضمن لا تدل اى لا ينتقل الذهن من الواقعة المفردة الى السخا و
الى الشجاعة فممنوع اذ نضير اجنبية عن المخبر عنه ح وظاهر عبارة
الشرح هذه بدليل قوله بعد لا لان احدها صادق قطعا بعين في
نفس الامر على ما هو ظاهر عبارته وهذا اوضح في كونها اجنبية
ولكن كيف يكذب كلها وقد افاد العلم بالقدر المشترك مواقعها
لما تضمن الشجاعة والحاصل ان القدر المشترك هو وقوع
الاعطا في الجملة قطعا وهذه صغرى وكل عطا كذلك لا يكون
الا عن سجية السخا فلا يضر احتمال كل واقعة على انفرادها
عرضا عن السخا لان المجموع لا يحتمل ذلك بالضرورة اذ ذلك
فرض المسئلة وحمل السعد عدم صدقها على عدم افادتها العلم
وهو توضيح الواضح ايضا وقول الشارح بل بالعادة يدل على ان مراده
ما ذكرنا كانه قال العلم مستند الى العادة لا الى الاخبار فهو نظير
ما قالوه ان الدال على صدق النبي هو العادة ولا ملازمة بين المعجزة

والصدق

والصدق وكذلك كلامهم في كل عادي ونحن نقول ان اريد انه
انه لا شك لازمه ذاته فصحيح ولا يضير فيه وان اريد انه لم يخلو لنا
علم بان الشمس مثلا تطلع غدا ما لم يكن امر لم يكن في الماضي فهذا
الغا للملازمة العادية بل نقول من الوقت المخصوص وطلوع
الشمس ومس لصوق النار والقطن والاحراق تلازم بحكم
المختار تعالى اى لا يراد يقع في مستقبل الا من ما لم يكن امر لم يكن
قبل دلنا على ذلك حصول العلم لانه يتعلق بالشي على حقيقته
وقدم لهذا ذكر ونظيره ما ظهر من قول الشارح انه لا يجب صدق
بعض الجملة قول من قال لا يعلم انه لا احد لتجويز عدمه في كل
فرد فرد فنقول له عنده ما علمه بالصدق في الجملة ولا يصدق ذلك
الا بصدقه في البعض لان الجملة من حيث هي لا تتصف بما لم يتصف به
الافراد كلها او بعضها فلو لم يكن النار بحرقه في الخارج لما صح وصف
مطلق النار بالاحراق ونحو ذلك **قوله** وقال الاحد ويطرد يحتمل
انه اراد بالعلم الراجح والا فلا يعقل **قوله** لكانه عاديا كانه
استقرا الاسباب التي يحصل معها العلم فانحصر عنده في العادي
وليس ذلك بقاطع وكما ان التجريبيات الناقصة يحصل عندها
الظن لا يمتنع حصول العلم في بعض الاحوال لكنه ان كان لضم القراين
كان من المحفوف بالقراين وان كان بدونها فليست بناقصة وهذا
لغز احد لاله ومرجع الكلام الى منع اللازم وما ذكر سند واما
الدليلان الاخران فجوابهما المنع ايضا للازم في الاول والالتزام
له في الثاني وهو عين جواب المصنف فيهما عند قولهما ذلكم تاباه
لكن في الاول لان التناقض في نفسه محال فيستحيل العلم به لان
العلم تابع للواقع والمحال لا يقع واما ما ذكره الشارح من الاحالة

على العادة فليس بصحيح لكن جرت له عتله العادة وكلامه يحتمل انه
اراد لا يسبق خبر المعصوم وعليه حمله السعد ومنعه وهو ظاهر ويحتمل
ان مراده لا يخلق الله العلم بوقوع النقيضين عادة ولا معنى له كما
حققناه لكن جوزنا حمل كلامه لعادته مع العادة **قوله** قالوا ولا نقض
هذا عام مخصوص بما لا يحصى من الادلة الموجبة العمل بالظن واما
قوله المتبع الاجماع فليس بصحيح لان الاجماع انما دل على جواز العمل
بصورة خبر الواحد وقد وافق الخصم عليه ثم اعترفنا فقلنا يلزم
من هذا تخصيص ولا نقض وقال الخصم بل اجمع بين الاية والاجماع
باقتحام دعوى حصول العلم بخبر الواحد فان اراد المصنف المآل
الاجماع لزم ان نقول في كل حكم المتبع فيه دليل القطعي العقلي الذي انتهت
اليه الادلة الشرعية حيث قلنا هو ظني يجب العمل به من ادلة الاجماع بدلالة
لا يجتمع امتي لدلالة صدق المخبر لدلالة تصديق مصدقه بالمعجزة
المترتبة على انه لا يصدق الكاذب لعلمه بقبحه وغناه عنه فلا حاجة
له فلا يفعله لان الفاعل لا يفعل الا الحاصل بدليل الوجدان وهو
ضروري اذ هو علم استدلالي **قوله** كما نعلم ان ما سمعه انما تعقل
المسئلة اذا فرضت مع العلم بعدم ما ذكر واما قوله او صغيره فغلط
لان التبليغ غير فيه جواز ذلك لان سكوته عن قول القائل مثلا هذا
حرام تقرير له بمنزلة قوله صدق هو حرام فيكون كذبا وقد مضى
للمصنف حكاية الاجماع على ذلك **قوله** لو كان الاعراض شائعين
من العجب ما هنا مثال الاذان والاقامة يصاح بهما في كل يوم وليلة
خمس مرات في اوقات الاقبال على ما هنا لك وشرعية متابعة المؤذن
وطراوة الاسلام ومحافظة السلف على دقائق الخير وافنا لهم على
حفظ ما علموا لسماع الشاهد الغائب ثم لم ينقل شيوع الامرين ولا

نقل

نقل شيوع الخلاف فيهما في الصحابة ولا في التابعين فيما علمنا ولو كان
لنقل كما نقلت مسائل الخلاف ولكنه لم ينقل ثم وجدنا احاديث ثابتة
لو عملنا بها جميعا لقلنا بالاثنتين كما في التشهد وصلاة الخوف ونحو ذلك
ولكن اكثر الفقهاء على الترجيح كانهم ذهبوا الى انه لما لم يشع من
الامرين بل ولا الخلاف في الصحابة والتابعين علم او ظن ان الواقع
احدهما فتعين الترجيح وبعد ذلك فهي من عجائب الواقعات وكان
من الحكمة في ابهامها بسر عجزنا في الواضحات والصور المذكورة
خليقة بان يقال فيها خرق عادة العادات فتاملها فهي من الغرائب
قوله خلافا للجبائي هذا النقل عنه صحيح فان المشهور عنه في كتب
الاصول وعلوم الحديث وفي كتب المعتزلة في الاصوليين انه لا يكفي في
العمل بخبر الواحد الفرد بل لا بد من اثنين كالشهادة وكان هذا
الغلط جاء من مناسبة الاشتراك لان الواحد يراد به الفرد كما هو وضعه
ويريد الاصوليون ما لم يبلغ التواتر **نعم** نقل ذلك عن بعض
بغدادية المعتزلة وعن بعض الامامية كما في مقدمة البحر والذي
في المهذب وشرحه من كتب الامامية عزوا القول بعدم الوقوع الى
السيد المرتضى وحده فدل على انه يجوزه عقلا ولم يجد المنع عقلا
عن احد منهم وقد بطلان من هذا بطلان تعميم انكار الوقوع
لجميع الرافضة في المسئلة الاتية **قوله** كالتعبد بالمفتي والشهادة
اما الشهادة فما اراد الجبائي الا اشتراط الخبر بها ولكن المصنف
غالط في مذهبه كما ذكرنا واما المفتي فلا يصح القياس عليه لانه امر
ضروري للمقلد بعد فرض وجوب تقليده اذ لم يبق له طريق الى ما كلف
به سواه كما قد حققناه في مواضع بخلاف المجتهد المختار فانه انما
يتبع الدليل والنزاع هنا في خبر الفرد هل هو دليل ام لا فليتامل

هو الذي يعطيه المؤلف في المنار ...

يقال لا دلالة في العزو بعدم الوقوع على انه قائل بجوازه عقلا بل هو مسكوت عنه منقول

ولذا لا ترى الكثير من الاصوليين يدخلون مسئلة المفتي والشهادة
في هذا البحث انما ذلك من تكلفات البعض تنطعا **قوله** يجب العمل
بخبر الواحد يعني ينبني على المسئلة الاولى الجواز فهل وقع او لا ادري ما
ذا يزعم المانع في عمله بالشريعة فانه يزعم انه يعمل بالمتواتر وانه يجد من ذلك
ما يكفي بالقيام بالتكاليف فلا يدعي هذا عاقل وان كان يطرح ما
لم ينقل فيه التواتر فهو اطراح للشريعة وليس ذلك من اخلاق حملة
العلم ولا الاتقياء ولا ينبغي ان يحمل هذا النقل على ظاهره ويحتمل ان
فيه شاهدا لان يمنعوا خبر الفرد كما قال الجبائي فغلط عليهم من
للانتقال من اصطلاح الى اصطلاح كما مر انفا او غير ذلك من المحامل
التي بها يهون حمل العقلاء بل هو من اعلام الفقهاء كابن داود على ما
ذكر وعلى الجملة فالنقل عليه لما ذكر وشاهد لتقليد الاخر الاول و
نظائره لا تحصى وبها العجب من شيوع انكار المعتزلة للجن وعذاب القبر
مع ظهوره في المجتبى فلا تغتر وكذلك الاستدلال للخصم ليس بعقل
بحث بل كثيرا ما يستنبط الخصم للخصم ادلة لم يخرجها من اصوله
فيقع الغلط لغلطه في الاصول وقد صرح الرازي في نهاية العقول
انه يفعل ذلك **واعلم** ان نقل المذاهب في هذه المسئلة
مختبط واحسن نقل ما في منهاج البيضاوي وان ترك عزو بعضها
وقد تتبعنا النقول اصلا وعزوا فحصلنا على مذاهب الاول
المانعون للجواز عزى ذلك الى القاشاني والاصم وبغداذية المعتزلة
وفي هذا العزو الاشكال الذي قدمنا الثاني يجوز ويمنع من وقوعه
دليل عقلي فعلى هذا يكون الجواز بمعنى عدم الاستحالة والمنع لامر
خارجي الثالث منع الوقوع دليل شرعي وهذان لم يخص عزوهما
الرابع لم يرد به الشرع وهذا قول المرتضى الخامس دل على وقوعه

الشرع

الشرع فقط وهو قول الجمهور السادس دل على وقوعه العقل
والسمع وهو قول احمد والقفال وابن سريج وابي الحسين وابي
عبد الله البصري وقد اوهم المصنف ومن تبعه ان غير ابي الحسين
ممن ذكر معه يقول عقلا فقط وصرح به الامام المهدي تبعا لابن
الحاجب حيث قال عنهم بالعقل فقط وصرح البيضاوي بمنع غير
احمد من المذكورين بانهم يقولون عقلا وشرعا وقد سمعت ان
احمد يقول خبر الواحد يفيد العلم ووسمته وكيف لا يقول وقع
شرعا ثم ان ابن الحاجب طوى ذكر ابي الحسين في حكاية المذهب
استغناء بذكره عند الاستدلال فترك على العضد وظن ان ابن
الحاجب خالف اصطلاحه في هذا الكتاب وان المراد بالسمع
ابو الحسين وصرح السعد بذلك حذو الشرح وليس الامر كذلك
لاتحاد مذهبهما فيبقى كلام المصنف على ظاهره وقول السعد
ان القائل بوجوب العمل به عقلا يوجب العمل به شرعا فقد يوافقه
بادي الراي ولكن ليس بلازم لان التلازم بين العقل والشرع انما
هو في القضايا الصرفة كشكر المنعم وقبح الكذب لا في المشروطة
كذبح البهائم لكن المجيبين لا يعرفون اصولهم فضلا عن مثل
هذه الدقيقة **قوله** فقد انكر ابو بكر رحمه الله تعالى ليس هذا الاحتجاج
في محل النزاع لانه لم يخرج الخبر بنضم محمد بن مسلمة عن الاحاد فان
الكلام فيما لم ينته الى التواتر لا في الفرد وكلام من قال بحجية ما لم ينته
الى التواتر قال بحجية الفرد الا الجبائي وحده **قوله** ولا يستدل لهم
بظواهر يعني والمسئلة اصولية عليهم كما بينه الشارح وقد سلف لنا
الاعتراض على اشتراطهم العلم عند قوله في اخر الاجماع ولا يخرج
ذلك عن الاحاد فراجعه مع انها ظواهر لم تنضم الى ظواهر لا تخفى كما توقع

اي اصول المعتزلة
مسوله

المعمول بها بالاحاد فيفيد المجموع القطع فالاستدلال بالظواهر
تام على احد الوجهين اعني افاده المجموع القطع او الاستغنى بالظن لان
غاية مقدمه الحكم ظني **قوله** ابو الحسين حاصل استدلال ابي
الحسين انه يحسن ذم من لم يدفع الضرر المظنون مع القدره عليه
وحسن الذم معلوم وهو خاصه الواجب قال الغزالي في المعيار
لو قيل للاسد خلفك انا لم تثب اكلك فقلت لا يجب الهرب حتى اعلم
وانا لا اعلم بمجرد قولك ولا يجب على طلب العلم بالالتفات ونحو
كذلك فهذا من الحماقه والسخف واستحقاقه للذم مكان هذا معنى
كلامه والحق ما شهدت به الاعداء لانه في غير موطن الكفاح نكل
بحسب القطع والمراد بالمثال تقرير الكلام فقول المصنف مبني على
التحسين قلنا قد مر ان طلوع شمسه **قوله** سلمنا لكنه لا يجب
في العقليات بالاولى قلنا لا ذم على غير واجب **قوله** ولا نسلم في
الشرعيات قلنا وجب فيها من حيث انها تتضمنه دفع ضرر فهي داخلة في
الكلية ولست انفي بقياس **فائده** كثيرا ما يقولون في مثل هذا
قياس الشاهد على الغائب ورايتا كثيرا من الفضلا يتفهمون بهذه ونحوها
الكلام وهي مغالطه واضحه فان الكليات اعم من شاهد وغائب فقولنا
مثلا الضرر العاري عن نفع ودفع واستحقاق لذم فاعله يكون
الاعتراض عليه بما ذكر كالاعتراض على من قال الابيض تضاد الاسود
فيعترض عليه بقولك اما عندك في مكه فنعم ولا نسلم ذلك في الشام
ومثل ذلك قولنا ايجاد الفعل يدل على القدره واحكامه يدل على
العلم ويلزم من غالط بذلك ان لا يستدل على انه تعالى لا نظير له
الاستدلال عليه باثاره وهي ما ذكرنا **قوله** لو لم يجب لخلت وقايع
تفرد بهذا الدليل ابن الحاجب كلفنا بتفاصيل الشريعه ونظرنا فيما

نضب

نضب لنا من الادله العقليه والنقليه التي تفيد العلم فوجدناه في غايه
القله بالنسبه الى كثره المطالب التكليفيه التفصيليه والتي تفيد
العلم مدلولها في الاكثر الاغلب جمل كجمل الصلاه والزكوه والحج
وغير ذلك من العبادات المحضه والمعامله فلو طرحنا الاحاد والد
ونحوها من الادله الظنيه قوي وكثيره وتبين المجملات لزمنا اطراح تفاصيل
الشريعه وهو بعينه اطراح المعلوم من جملها اذ لا يمكن العمل الا
بالتفصيل فلو لم نعمل بما يفيد الظن كخبر الاحاد والظواهر والقياس
لزمنا القول بتكليف ما لا يطاق بل بما لا نعلم اذ طلب منا امر مفصلا
ولم يجعل لنا اليه طريقا بل تتبعنا افراد ما وقع من العمل بالظنيات منه
صلى الله عليه وسلم واستمر عليه عمل ورثته وواسطه الامانه بيننا و
بينه واذا هو امر مستقر مستمر بلا نكير ولا يجوز تواتر غلط مثلهم
وقد قررنا في امر متحد الحاصل والمعنى قطعا بهذا السلك الدليل
المذكور اولا وكل منهما مفيد للقطع وهذا التقرير غير ما عمل ابو
الحسين لان ما ذكرناه مترتب على وقوع الوقايع في الشرعيات
وما ذكره ليس كذلك بل ادعا ان ما علم جملته كفى في تفصيله الظن
وقد قررناه فيما مضى بان يلزم عدم التخليه وهو خاصه الوجوب
الذي ذكرناه من الدليلين اجلى وبعضهما يعضد البعض فيكون العمل
بالمظنون من اوضح المسالك وكيف لا وانما قام الدين بذلك وما
استدلال ابن الحاجب بتجديد ارسال الرسل صلى الله عليهم فيعترض بانه من
الخبر المحتف بالقراين ولذا لو استثبت المرسل اليه لم ينكر عليه لكنه
عن عدم تكامل شروط افاده العلم هذا وقد ظهر لك ان
قوله سلمنا لكن الحكم الظني وهو مدرك شرعي بعد الشرع التزام
لاطراح الشريعه فيما دليله الاحاد او مطلق الظني لاتحاد الكلام

فيه مع قوة خبر الاحاد وقد التزم مع ذلك ان يرجع الى الاصل ويجزم
نفي الحكم وزعم انه مدرك شرعي ويكون حاصله اطراح الشريعة بمجرد
شرعي الاحاد لسلمه بقيتي هذا وقد منع الملازمة ثم كرّ الى منع اللزوم
كما ترى وهو معيب في الجدل لانه منع بعد التسليم وكان قياسه منع
اللزوم لان الخلو مدرك شرعي سلمنا لكنا نلتزم اللازم عاشره تكليف ما لا
يعلم **قوله** رد جمع النشا معناه ان اللازم من خلو وقائع قد كلفنا
بها كتفاصيل الصلاة والزكوة ونحو ذلك والحال انه لا دليل عليها هو ان
كلفنا بالا دليل عليه غير ممتنع عندنا معشر المجبرة لكنه يقال قد مضى لهم
الموافقة على عدم جواز التكليف بما لا يعلم الان يقال قد كان قائل
منهم فكانهم اوّلوا اليه هنا وان لم يقبح عنده من الرب الحكيم
اي قبح فما حال العبد المسكين اذا احتاج الى مثل هذا او خلق
فيه بغير اختياره **قوله** كالكافر عند المكفر ليس هذا الاطلاق
شديد بل بعض المكفرين يجعله كالمسلم وانما الحكم الكافر عند
المكفر في الاخرة وادعى الخوارزمي والامام يحيى بن حمزة الاجماع
ان حكمهم حكم المسلمين في المعاملة الدنيوية **قوله** كفسق
الخوارج اعلم ان الخوارج اسم لمن خرج عن طاعة من تجب
طاعته ونازعه ما امر اليه وقد اتفقوا على وجوب طاعة
الامام العدل الذي لا طعن في خلافته واختلفوا في وجوب طاعة
المتغلب وهو من اغتصب مقعد الخلافة بغير اهلية او فسق فسقا
عارضا او يكون فقال الجمهور بوجوب طاعته وابى ذلك من احترنا
عن ابائه خروج على من اعتقد بطلان خلافته باحد تلك الامرين
فاولهم طلحة والزبير وام المومنين رضي الله عنهم ولكن كانت شبهتهم
واهية لوضوح امر امامهم وانفراده بسطوع ما يوجب طاعته

وانما كانوا

وانما كانوا بلوى لمن تحت درجتهم الرفيعة كما قال عمار رضي الله عنه و
الله انها لزوجة نبيكم في الدنيا والاخرة ولكن الله ابتلاكم بها لنعلم
اياه تطيعون ام هي بل اخرج الطبراني وابن ابي شيبة يخرج قوم
هلكى لا يفلحون قائدهم امراة قائدهم في الجنة فان اصحاب
تلك الوقعة هم الذين نص عليهم وما الطف اعادة الظاهر
هنا حتى يعم طلحة والزبير لان الثلاثة كل منهم قائد وان كان
لعائشة وجه مخصوص عند الناس ثم معوية وهو باغ بالاجماع م
مفتاح الملك العضوض كما اقتضاه الحديث النبوي وامره واضح ثم
الحرورية وامرهم واضح ثم الحسين السبط رضي الله عنه خرج على
يزيد المريد وامره ادلى من ان يذكر وقد لزم من اوجب طاعة المتغلب
تسميته خارجيا صانه الله تعالى وجنبه منهم من في قلبه مثقال من الايمان
وفي وجهه مسحة من الحيا وتجلد بعضهم صيانة لقاعدة المذهب
وقال ما قتل الا بسيف جده يحكى هذا عن ابن العربي المالكي والله اعلم
بصحة ذلك فانه غير جدير الا ان التمذهب قد فعل اكثر من ذلك
ونحو قول الذهبي في مختصر تاريخ الاسلام انه انف من البيعة ليزيد
اي لاجل امارته الا الانفة لا لاجل الدين لان يزيد خليفة من الخليفة
وهذا لعمرك لا ينضبط فاغنى انهم جروا على سنن التفريع وقد
اختل هذا التفريع كيف حال اصله وقد لزم من قال بهذه القاعدة
معنى ما قال ابن العربي والراضي بالشي كفاعله كما هو نص الحديث النبوي
ثم بقية الصحابة المقتولين في الحرة مع اهل المدينة رضي الله عنهم و
كل من يخالجهم ثم ابن الزبير وابو علي جمهور من اهل الاسلام
وصلحاء التابعين لعبد ما لعنه ومن المروانية الا الحجاج ثم زيد بن علي بن
الحسين بن علي رضي الله عنهم ثم من يخالجهم من يومه الى يومنا هذا

واعتقد فعله واجبا وعمل عليه من اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم وتبعهم
بهذا الاعتبار يسمون زيدية لا كقولنا شافعية ومالكية ومذاهبهم
في الفقه مختلفة وليس لهم رأي في الفقه بخصوصه وبهذا يظهر جهل من
يقول ليسوا على مذهبه ويجعل ذلك نقائص كلا ائمتهم المشهورين من
اهل البيت وذلك نص عند الناظر اذا حققت هذا علمت من قاعدة
المصنف وعرفت فقره في امامة المتغلب ثم تفريع تفسيق الخارج لزوم
تفسيق جميع من ذكر لان هذا حكم مرتب على الوصف اعني مطلق الخروج
واما ما زاده الشارح من استباحة الاموال الخ فهي ذنوب بحسبها
غير داخلة في الخروج وان فعلت تفريعا عليه اذ من خرج عن الطاعة
ولم يفعل تلك الافعال خارج وبعض ما جرى اشد من بعض فنقول ان
نعين محل التحريم من قتل وغيره ومن فعل قلبا وجارحة واما قتلة
عثمان رضي الله عنه فالمباشر للقتل فسقه بلا ريب لقتلهم المسلم المعصوم
فضلا عن امام المسلمين ولا شبهة لهم في القتل ولا نعلم احدا
قال بقول دون انتهم ولا كرامة لو تعينوا لعلم بعض المعتزلة
متردد في فسقهم لشكه في المخطئ وهو من شك منهم في المخطئ في حرب
الامام علي رضي الله عنه وحرب الباغي معوية والاول الخلاف والثاني
عمرو بن عبيد وهو ذنبه الذي اختص به وعرف واما العلاف فتوقف في
عثمان وقتلته عملا بالاصل وهذا شيء لا يسطر فيه في علم الرواية لوضوح
بطلانه نعم والذي في الاستدلال ان المباشر لقتل عثمان رضي الله عنه
اسمان وليس محمد بن ابي بكر رضي الله عنهما منهم واما سائر المتالبين على
عثمن فانما طلبوا منه رفع ما نقموا عليه وان يدع لهم امر ثم شكوا
ذلك الى الصحابة واعذرت سادات الصحابة واختلفت آراؤهم ورأى
عثمن وطال الامر وكثر اللجاج والالحاح والتالب من غوغاء

الناس ويرهم على حسب حالهم ومقاصدهم ولو بلغ حالهم.
الى حال البغاة الذين يجب دفعهم لما اجمعت الصحابة مع توفرهم
على الاخلال بهذا الواجب العظيم وحسن الظن بهم اولى من اراد
من كلامه في هذا الشان وهذا مقتضى ما قال بعض السلف وقد
سئل عن عثمن والصحابة فقال والله انه لمظلوم وانهم لمعذورون
وساق القصة فاذا المتأولون مقبولوا الشهادة ولا وجه لرده
ويا عجباه ممن يقول هذا ويقبل شهادة من حارب امير المؤمنين عليا
رضي الله عنه وقد خبط الناس في قضية عثمان خبط عشوى واوامن
عشي عن سواء السبيل من يقدم على امير المؤمنين انهم في حده
كانهم ائمة واحسن ان يقتلهم من اخرهم ولو حكم ادنى مميز من
الناقلين لقال ندعو الوارث ويأتي بالبينة ويقضي بينهم بكتاب الله
وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فالمسئلة عمياء صماء من اولها الى
اخرها وقد استوى فيها افهامنا وسمعنا الذكي والغبي والمتورع
والمجتري قوله لانه يؤدي الى التفسيق بواجب يقال الواجب ما قاد
اليه الدليل وهو اباحة لعب الشطرنج وشرب النبيذ والمفسق
لم يفسق بذلك بل بمباشرة لعب الشطرنج وشرب النبيذ وذلك لا يحتج
بحال واما تأويله بانه اراد مبني على الواجب كما ذكر السعد فجوابه
انه لا منع الا ان يرجح فليتامل قوله والعجب للشافعي الخ قال الشارح
ولذلك قال احد شارب الخمر واقبل شهادته يقال هما حكمان نشأ عن
امر واحد فكيف فرق بينهما وهو كما قال امير المؤمنين علي رضي الله عنه
ارحموه ولا يوجعون عليه صاعا من ما على ان اعجاب الحد على من اعتقد
الحل كما مل تامل لان القدر المشترك بين الادلة هو ما يوجب العمل بها و
الوضوح كالملغى للطهر الا انه عند الشافعي ومن وافقه ان مخالفة

يحتاج الى

ان مخالفة الواضح تقتصر في النظر بمصير القائل عن قابل عن بلوغ حد
التكليف من البطن فلا نصدق عليه انه اجتهد بالفعل في تلك
الحادثة وهو شيء يقبله السامع لكنه مع ذلك فيه خوض لا ينسد
والاقتصار على بعض المسايل تحكم اذ الوضوح غير محدود ويحد بقدر
عند المتناظرين وكذلك الناظر تلو المناظر لا يقال نقاد الادلة
كالصيارفة يميزون بعقولهم ما يصعب التعبير عنه استفت قلبك
وان افتاك المفتون لانا نقول انه شيء من هذا فيه ما بين العبد وربه
ولا يمكن تعديه الى الغير لانه يكون بمجرد دعوى ولا يعطى الناس
بدعاويهم **قوله** رجحان ضبطه هكذا اطلاق الاصوليين و
حاصل كلام المحدثين والحق هنا معهم ان لا يكثر السهو والغلط
الى حد يمنع ظن الصدق وليس بمحدود الا بذلك ووجهه اوضح من
ان يشرح **قوله** وقد اضطرب في الكباير فقد اشبعنا القول فيها
في الارواح بحثا فيما قالوه وتتبعا لما ورد وبلغنا بها من غير
حصر سبعا وثلاثين واستغنينا هنا بالاحالة عليها عن الاختصار
قوله مجهول الحال تحقيق مذهب ابي حنيفة فان الشايع ان
الاسلام يكفي ما لم يجرح فيحتاج ح الى التعديل وذلك في الشهادة
والرواية والذي في التنقيح وشرحه التوضيح ومشى عليه في التلويح
وكذلك في بعض كتب فقه الحنفية ان العدالة امر زايد على مجرد
الاسلام وهي الاستقامة حتى قال السعد في التلويح كان يغني عن
اشتراط الاسلام قولنا محافظة دينية يعني حد ابن الحاجب
للعدالة فاشعر بان مذهبهم كغيرهم ولفظ المنار العدالة [illegible]
والمعتبر هنا كمالها وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق
الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت

عدالته دون الفاسق وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل
انتهى **قوله** وايضا الفسق مانع فوجب تحقق ظن عدمه يقال الذي
خلا بالمقتضى هو ظن المانع لا عدم ظنه والعجب من موافقة الشرح
وشرحه والسكوت على هذا ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به وهذه
استدلالات العلماء والعقلاء اذا تم المقتضي لا يتوقفون الى ان
يظنوا عدم المانع بل يكفيهم ان لا يظهر المانع وسائر افرادهم
بما ذكرنا ومناقضتهم لما هنا في بحث البيان وفي بحث الاعتراضات
وننبه عليه **قوله** فاذا انتفى انتفى هذا ممنوع اذ مطلق السبب
لا ينتفي بانتفاء سبب خاص واما دعوى انه لا سبب الا الخبرة او
التزكية فمبني على اشتراط ظن العدم **قوله** في الشرح واعلم ان
هذا مبني اه اما اذا صح ان خلاف ابي حنيفة في ماهية العدالة لا
في اصلها بل هل الظاهر في المسلم العدالة حتى يجرح فهو يقول العدالة
غير طارية لانها لازم من لوازم الاسلام فهي ثابتة بثبوته وهو
انما اراد بالمجهول المجهول حاله بعد الاسلام وينبغي ان يكون اطلاق
المجهول عنده فيه تساهل لانه مناقض لقولنا الظاهر في
المسلم العدالة فالمسلم ينقسم الى عدل ومجروح فقط والنزاع
على هذا انما هو ما الظاهر في مطلق المسلم فنحن نمنع الظاهر
لانه ليس بلازم ان من اتى بشيء مما ينبغي كالاسلام ان ياتي بكل ما ينبغي
لا عقلا ولا عادة ولا شرعا اذ يصح بالاجماع اسلام الكافر وان
لم يعزم على التوبة من كل ذنب ولو ادعى عليه رجل عقيب اسلامه
انه ماطله حقه من قبل اسلامه لم يحكم بظهور سقوط الحق
او عدمه بالاسلام على البدل واما الغلبة فهي لا تنكر من اوضح الادلة
كثرة المجروح وقلة العدل لا انفرادهم بالفسق هنا ما

يقابل العداله لا فعل الكبير وغايته ان هذا الدليل انما تم في الاعصار
المتاخره لا في البلاد التي القرون لغلبة العداله فيهم سيما الصحابه
وحينئذ ذاك وقد قال المنصور بالله عبد الله بن حمزه من اهل
البيت وهو من اجل ائمة الزيديه الائمه لا انسان عرى عن عدله بلا انه قرون قال
السعد لكنه في كون العداله طاريه نظر بل الاصل في الصبي اذا
بلغ بلغ عدلا حتى يصدر عنه معصيه ورده في الجواهر بان المراد بالاصل
الراجح لا المستصحب ولهذا كانت العداله طاريه لانها محافظه
دينيه فلا تكون الا بالتزام التكاليف الشرعيه وهو ليس صفة
جبليه واما الفسق فسببه القوه الشهويه والقوه الغضبيه
وهما غير زيان في الانسان والمطبوع وقوع مقتضى القوه الغريزيه
ما لم يرد دليل على خلافه انتهى وليس المراد بالفسق فعلا او
تركا محرما مثلا لانه يرد عنه العدل فاذا بلغ الصبي ولما يعص لم
يقبل هذا مقتضى كلامهم وقد قدمنا في المقدمات ان تمام الايمان
ان نعلم الحق ويلتزم بما يترتب عليه جمله ولا يكفيه العلم واذا
صح هذا كان نص لابي حنيفه لكنه يقال الكلام في من قد التزم ذلك
بظاهر حاله لكن وقعت المناقضه كثيرا بحسب الخارج وصارت
المناقضه لمقتضى الاسلام بحسب الوقوع اكثر من الوفا التام فحصول
ظن الصدق من دون حكم بالعداله لعدم العلم بالمرء فاذا تبين لك
ان الغرض ظن الصدق علمت انه واقف على امارات قويه تفيد
التغلب على مقتضى الايمان فاذا تخلفت ضعف الظن فليتامل
فانه نفيس جدا قوله الجرح والتعديل يثبت بالواحد الخ وقد تعبدنا
بخبر العدل عن الشرع كما مضى وكذلك في الخبر عن امر خاص
وهو ما يتعلق باثبات الشهاده فاذا جهلت عداله الراوي

فخبر عدل

فخبر عدل اخر عنه انه عدل يحصل لنا الظن بالدليل مطلقا كما
قد حققناه في غير هذا الموضع ما لم يمنع مانع والدليل الخبري
التام وما قد قدمناه ان كل دليل او امارة حصل منه علم او
ظن يحصل من مثله قطعا لانه مقتض تام فلا بد من حصول
المقتضى ما لم يمنع مانع والظن هو داخل في كليه التعبد بخبر
العدل لانه شامل مستوف لجميع مقدمات الدليل فليتامل وكذلك
الجرح فانه اذا اخبر عدل عن امر سلب العداله زال ظن العداله
فارتفع المقتضى للعمل بقوله فهذا دليل الجرح والتعديل واما
الشهاده فخبر خاص قد خصه الشارع بزيادة شروط وامرها اشد
والقياس عليها غير ملتئم كما لا يخفى على من عرف شرائط القياس
الصحيح قوله يكفي الاطلاق فيهما الخ العداله هيئة واستقامه
تكون من شان المتصف بها الاتيان بالواجبات واجتناب المقبحات
وانما يحصل ظن الاتصاف بها بامارات لا تنضبط بقلة وكثرة وكيفيه
وانما العبره بحصول الظن فيكشف عن حصول تمام اماراته ومقتضيه
كما قلنا في التواتر فكيف يكلف المعدل ضبط ما لم ينضبط فلم
يبق الا قوله هو عدل اي في ظني الملهم الا ان يقال عدم الانضباط
لا يلزم منه الامتناع فان ذكر الاوصاف التي لها دخل في تحصيل
ظن العداله ممكن فليذكرها بالاوصاف بخصوصها حتى يظن السامع
العداله على انه يدخل في التعديل ما يذكر في الجرح من انه قد يكون
بعض الاوصاف عند المزكي من مقتضى العداله وهو عند السامع
جارح فلا بد من التفصيل لهذه النكته واما الجرح فيحصل بذكر
وصف واحد بناء الاستقامه فذكره سهل وهل يلزم تعميم لما
ذكرنا من اختلاف مذهب الجارح والسامع في كون ذلك الوصف جارحا

اوليس بجرح وكيف لا وقد يكون من اعظم المادح عند احدهما
من اقبح القبائح عند الاخر مسئلة القدر الاصطلاحي لا اللغوي
الشرعي كما قد حققنا في مواضع وغير ذلك مما يكثر تعداده لا يجهلها
المحققون ولهذه النكتة لا يقبل التعديل المبهم نحو اخبرني العدل الثقة
فلان وهو عدل لانه اذا عرف عينه امكن النظر في حاله كما ان الصفة
اذا ذكرت نظر المجتهد في كونها مدحا او ذما وحاصله ان
المجتهد لا يقلد الا اذا لم ينظر في مجال لانه اعياه كل امارة سوى
امارة هي مجرد خبر المخبر وقد ظهر لك بهذا ما ذكرناه من
ان المقلد ناظر لكنه لم يقدر الا على اضعف الامارات فلما لم يكن له
نوع استقلال سمي مقلدا وعرفت انه نص بجهله ومن اقتضائه
على قدر الضرورة بغيره توسع كما ان من ابيح له الحرير لعارض البرد
ليس له ان يتخذ منه كل نوع من انواع اللباس والفراش والزينة
ان كانت عادته ان لا يروي الا عن عدل **نعم** القول هذا لكن
الشان في وقوعه ومن كان من اهل الخبرة في هذا الشان علم انه لم
يكن ذلك المهم الا في اشيا خاصة وح فلا يصدق معنى العادة
وكذلك ما يقال اذا قال انا لا اروي الا عن عدل لم يقع ذلك على
هذه الكيفية وهذا مالك اشد الناس او من اشد الناس تحريا ينقل
ذلك وفي رجاله من اسند تركه وضعفه لضعف الكبير واما ملتزم
الصحة كالبخاري ومسلم فلا يلزم من ذلك التعديل اذ قد يصحح
الضعيف بالشواهد عند كثيرين وغير ذلك وقد اسند في
رجال الصحيحين من لا يحصى ولا يمكن ذلك الا مع ما ذكرنا و
قد ذكر الذهبي في ميزانه ان في رجال الصحيحين عددا كثيرا لم
يتكلم فيهم بجرح ولا تعديل وقال لم يعترض لهم في كتابه مع ضعفه

للضعفا

للضعفا الكثير بهم ذكر ذلك في ترجمة الرمادي وفي ترجمة حفص بن
نفيل فتنبه لهذه المسئلة ونظيره فقط لا يستر جوعه من طالب
الاحكام **قوله** ولا بالتدليس التدليس على وجهين احدهما
من اهل الورع والحامل لهم عليه شدة الورع كمن اعتقد في الراوي
انه يجب الاخذ بقوله وعلم سوء ظن الناس به فراعاه اذ ظهر انه يؤدي
الى عدم تبليغ الشريعة وقد اعتقد وجوب التبليغ عليه وان الحق الجلاله
في هذا الرجل مخطي وهذا فعله ائمة المسلمين وكبراؤهم وناهيك
بالشافعي والشيبانيين ومن لا يحصى بحيث لا يقع المتشدد في التدليس
في جنبهم موقعا كشعبة ولم يكد يسلم من التدليس بهذا المعنى حرج
في دينه قوي النظر في هذه المسئلة وهذا البخاري وقع له ذلك مع كونه
من صميم المحدثين الذين اختصوا بنحو هذه المسئلة قال الذهبي انه
مدلس كان تدلست ولو تتبع هذا الشان وشرد منه لطال الكلام في
الاحالة على خبير المختبر اولى **الوجه** الثاني ما يقصد به
مقاصد ليست في شي مما ذكر كتكثير الشيوخ بتنويع تسمية شيخ والقابه
وكناه تورية لذلك وكون شيخه الضعيف موافقا اسمه و
كنيته لبعض الثقات او لايهام لقا من لم يلقه او لطلب العلو
في السند او غير ذلك فالتدليس لهذه الاغراض لا يبعد الجرح به
لانه خيانة في الامانة وغش في الدين والهوى ليست منه في شي
بل طلب الطالب في الدين وهو من الذنوب العظيمة نسال الله العافية
قوله الصحابي الحق ان العدالة غالبة واما المنافق فمخصص
السابقين الاولين كما فاز بطول الصحبة واواخرهم المشهورون
الذين باخلاصهم لهم حظ دون ذلك قليل كثير وعلى الجملة
فننظر تلك المادح ونخص كلا منها بمن صدق عليه قوله نعم والسابقون

السليع مكرر مع الاظهار

الاولون الاية وقوله تعالى محمد رسول الله الاية ونحو ذلك في الفائزين
بالسبق وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه يعمّ
المتاخرين ممن يصدق عليه الصحبة ولا اثم من تلك المدائح يصدق
على التابعي بخصوصه بحيث يشهد له بالعدالة وانما صدق عليه
خير القرون قرني وقد يشاركه المعاصر غير التابعي وكذلك انه صح
لا تمس النار من راني الحديث اذ يشاركه من راى من راه ولا
يفيد ذلك العدالة والصحابي كالنجوم مع ضعفه مترتب على تفرقة
معنى الصاحب ثم تخصيص الرؤية من بين سائر الملابسات بحكم
بحت من حيث ترتب اطلاق اللفظ عليه اذ ذلك لا يختص لغة قطعا
ان كان العرض مطلق الملابسة وقول من اشترط الرؤية او
الغزو له بعض مساغ بخلاف هذا وعلى الجملة فمدلول الصحبة غير
مدلول الرؤية اي كونه رائيا او مرئيا حقيقة او تقديرا بل
غير مدلول مطلق الملابسة وان كان يساهنه بل الصحبة اخص
من ذلك واما قوله تقبل التقييد فمسلم لكن ليس من العلل
بمجرد الرؤية فلم يتطابق الدليل على الدعوى فنقول بالموجب
والنزاع بحاله وقوله فصحبه لحظه كان مقتضى دعواه ان
يقول فراه لحظه لكنه لا يحنث بذلك بل انما يحنث بما يسمى صحبه
ففيه مغالطة فالحنث مترتب على معنى الصحبة فيدور هذا كله
في الصاحب لغة كما ذكره الشارح ولا يمنعه في الصحابي فانه اخص
لكنه يقال ان الصحابي لصاحب خاص فلا يضر ما ذكره في المقصود
وهذه المسالة بالنظر الى الغرض المترتب تسهل من حيث ندرة المجروح
من الصحابة بل ومن التابعي وان كان بين كل من السموات خشنا به
عام وذلك كالمجلودين في الخمر كابي محجن الثقفي والفاسق الوليد

بن عقبة

لعله في الجامع الصغير بلفظ لا تمس النار
مسلما رآني او رأى من رآني
اخرجه الترمذي والضيا
عن جابر [illegible] وزيد
على الصحة

بن عقبة وكبسر بن ارطاة واعداد نقل احد منهم فيهون الامر اذ
ذاك اذ ان يتفق وجودهم وعدمهم بالنظر الى ما يحتاج اليه في الدين
وكذلك من جنح بالبغي وهم جمهور في انفسهم بالنسبة الى
اهل العدل وكذلك من خالط اشرار الاموية وعاضدهم
لان الجمهور على قبولهم لعدم ورود السلف لهم بجرح ذلك
هذا والذي يفهم من كلام اوائل المحدثين بل ومن حكاية
المتاخرين كابن عبد البر وصاحب اسد الغابة خلاف ما عليه
هؤلاء المتاخرون الذين بلغوا الغاية القصوى في الغلو وهم
بالنسبة الى الاوائل كمتاخري الفقهاء والمتكلمين في ابعاد المرامي
نحو قول ابن حجر العسقلاني في مروان ليس كل بلاء والمتحامل بحال
منهم اذا ثبتت صحبته فلا كلام وذلك لاجل دعواه التجاوزي له
تحملا لادعاء الاجماع على الصحيحين وهل يدعو مسلم عدالة
مروان مع ابن نفسه قال في المغرب لا تثبت له صحبه مع ما يسر من
الشاقال ولي الخلافة مع انهم لا يثبتون خلافته لعدم انتظام
للامة فدل ان له فيه هوى وليس ببعيد عن اهل تلك الجهات
وكذلك روى ابو داود ولم يستتر ابن تعالى واستمر على فسقه
في الخمر وغيره الى اخر عمر الوليد بن عقبة ونحو ذلك مما تشمئز
كل قلب يغتم بتطلان عرانه وانحرسه في محال استغنا الذين عنه
ارقوا [illegible] هؤلاء الغالون اعظم من المرجئة الذين قالوا
لا يضر مع الايمان ذنب وهؤلاء قالوا لا يضر مع الصحبة ذنب
فالايمان اعظم من الصحبة ومما الطف ما روي عن الحسن
البصري وقد قال له رجل اني حلفت بطلاق امراتي ان الحجاج
في النار فقال له لفتها يغفر الله لمن يشاء فقال الحسن امسك

عليك اهلك فان يكن الحجاج في النار والا فلا يضركما الحجاج وقال
ابن سيرين اني لارجو ان يغفر الله لربها وقد سمع قول الحجاج
يا رب قد حلف الاعداء واجتهدوا ۞ ايمانهم انني من ساكني النار
ايحلفون على عمياء ويحهم ۞ ما ظنهم بعظيم العفو غفار
فقال الحسن والله ليحيبن الله امله فيه ولعمري ان
الحجاج وان كان سيد العتاة الفجار في مدعي الاسلام لمروان
اعظم منه شرا وادخل مكيدة وغدرا وهل فتح باب الطغيان
المشابه لطغيان الطوفان غير مروان الذي عمر في زمن المؤمن
ابن عثمان وتمرد في زمن بني امية رؤسا العدوان وسيف
الشيطان وتوارثوا اقتدا بهم فيه كل جبار الى هذا
الاوان والله المستعان **قوله** المنفي الاخص هذه دعوى مجرد
لانه مطلق والظاهر ما انسه ما يصدق عليه لو التردد بين
المقدمات لا اقل وما يدل على افتراق حال الوافد والصحابة
ما اخرجه مالك والشافعي واحمد وابو داود والترمذي
وقال حسن صحيح والنسائي وابن حبان وابن ماجه والحاكم
والبيهقي والضياء المقدسي من حديث خلاد بن السائب
بن خلاد بن سويد الانصاري عن ابيه عن جده يرفعه اتاني جبريل
فامرني ان امر اصحابي ومن معي ان يرفعوا اصواتهم بالتلبية
فقوله ومن معي يقتضي تغاير المعطوف والمعطوف عليه
وله شواهد كثيرة مثل قوله صلى الله عليه وسلم دعوا اصحابي
فلو انفق احدكم الحديث مخاطبا لخالد بن الوليد في
قصته مع عمار رضي الله عنه وكذلك في قصة عبد الرحمن بن عوف
وابن مسلم لخالد من بعده وكان صحبته لم يكن بالنسبة الى

في الام
اعظم شرا منه

عمار

عمار وعبد الرحمن فما ظنك بمن لم يشهد له اللسان النبوي بصحبه
انما هو اصطلاح لغلاة المتاخرين من المحدثين يغترون به
القرآن والسنة ولا يخفى بطلان ذلك كما قد اكثرنا من التحذير
منه **قوله** اذا قال العدل الخ الظاهر في هاتين المسئلتين ان
يفصل وينظر الى حال المتكلم فان كان من مشاهير
الصحابة فكما ذكر في المذهب المختار فيهما وان كان من افراد الناس
بعد وقوع سبق الشيخين فما بعدها احتمال الخلاف وكذلك
المسئلة الماضية حيث يقول الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان كان الصحابي
كثير الملازمة طويل الصحبة فهو كذلك وان كان قليل الصحبة او قليل
الملازمة فان كان مقلا في الحديث فكذلك وان كان مكثرا كابن عباس
احتمل ترجيح الاحتمال بتفاوت الحال ايضا فيحتاج الى رفوع
القرآن على تحقق السماع لكن قلت ملازمته وكثر حديثه وقد
ينعكس الامر وقد يتوسط ويتفاوتهم بين الصحابة في نحو هذا
من قبيل التفاوت بينهم في المدائح كما مضى والله اعلم **قوله** لظهور
في عمل الجماعة كانه انتقال ذهني الى مباحث الاجماع وليس مما
نحن فيه وقد تبعه الشارح في اثبات الموافقة والمشهور في المسئلة
هل يكون ظاهرا في اطلاعه صلى الله عليه وسلم فيكون تقريرا وقد
ذكره السعد عن بعض الشروح ولو مشينا على انه بحث اخترعه
المصنف لم يلزم منه الاجماع كما زعمه الشارح لزوما وكان يحمل
على حجة للمصنف التي كررها وهي عمل الجمهور دون الاجماع لكن قوله
لما سلف المخالف وجوابه لا يوافق ذلك فلذا حمله الشارح على الاجماع
فالحاصل انه بحث مرتبض في غير محله **قوله** وحسبك الصحابي
الغرض يبلغ الشرعة ولا شك انه اذا حدثكم زيد ان عمرا حدثه

ولزيد فهذا
بهذا انك تصير عالما بالخبار زيدا باك ظانا الاخبار يمكن
طريق لاشك فيه وهو الاول والثاني هو تقدير لقرائن او قراءة غيرك
وانت تسمع ويوضع القراين قد يكون كالاول وقد يكون مفيدا للعلم
طنا فقط في الخبرين ولكن الواجب حكاية الواقع وما الاصطلاح
التي ليست تعرف عام فلا اعرفها مخلصا عن الكذب لانه لا اصطلاح
الى المجاز لا مع تعذر الحقيقة واقل حال ان تقع الالتباس من الخبر
الحقيقة هو ام مجاز وقد يحتمل ان يحمل على عموم المجاز اي عند
منه حاصل التحديث والاخبار وهو ظنا انه تعرف الحديث فانا
اخذت عن ظني وحاصله اذا علمت ان زيدا وصله الحديث اخبرت
عن وصوله اليه وهو يتضمن وصوله اليك لانه معنى وصول اللفظ
اي ان تعلم او تظن انه تعلم او يظن ثم ان حصول علمك او ظنك
قد يكون عن تكلمه بالخبر وهو الطريق الاول وقد يكون عن غيره
فمن ذلك لغير تعرفون انكلمك بالخبر وهو الطريق الثاني وقد يكون
الطريق وثوقا بخطه عن قصد منه الى احضارك وهي المكاتبة و
راعن قصد وهي الوجادة وليس بينهما كثير فرق بعد الوثوق
وان زعم الزاعمون ان بينهما بونا بعيدا بلا دليل محقق ولا
نظر مدقق وقد يكون الطريق اخبار الشيخ بان هذا الكتاب
او الحديث مسموع لي وان لم يقترن باذنه بالرواية دون منعه و
يدخل في هذا ما سموه بالمناولة والاعلام الى الكل علم الطالب بوصول
الحديث الى الشيخ وما زادوا على ذلك لم يقيموا عليه دليلا يلتفت
اليه واما الاجازة فلا اراها طريقا مستقلا لانه لا بد من الوثوق
بطريق قبلها من المذكورات كما قال المصنف لنا ان العدل لا يروي
الا بعد علم او ظن والاجازة بزعمهم اذن فقط وليس لاحد

ازمع

ان يمنع عن تبليغ الشريعة حتى يتفرع على ذلك الحاجة الى الاذن وفي مسلم
من حديث جابر نزلت هذه الآية يا ايها النبي قل لازواجك حتى بلغ
للمحسنات منكن اجرا عظيما قال فبدا بعائشة فقال اني اريد ان اعرض
عليك امرا احب ان لا تعجلي فيه حتى تستشيري ابويك قالت ما هو
يا رسول الله فتلا عليها الآية فقالت افيك استشير ابوي بل اختار الله
ورسوله والدار الآخرة واسالك ان لا تخبر امراة من نسائك بالذي
قلت لك قال لا تسالني امراة منهن الا اخبرتها لم يبعثني الله معنتا
ولا متعنتا ولكن بعثني معلما وميسرا هذا فيما ليس بتبليغ شريعة
فكيف للتبليغ وكذا كل من عنده علم او ظن ليس له منع ان يخبر عن
علمه او ظنه وقد حققنا في الارواح ان المخبر بالظن انما يخبر
بالحقيقة عن ظنه اذ معناه زيد قائم في ظني فالتشبيه بين كلامه و
بين ما يجده من الظن لا يحتمل الخلاف عنده وانما يحتمل الخلاف
مطابقة المظنون هذا ما فتح الله سبحانه في هذا الموضع و
قد كنت اطلت فيه في زوائد العلم الشامخ وهذا اقرب واقرب و
فضل الله سبحانه غير محدود وله الحمد والثناء وقولهم في الاحتجاج لها
حتى ضمنا لا تسطو على معناها ويكتب صلى الله عليه وآله وسلم لا تصدق
عليها المعلى الوجادة الموثوق بها وكذلك قول السخاوي في شرح
تقريب النووي حديث حمله والمحصل انه لا معنى للاجازة ثم الاحاجة
اليها فليتامل فيغ البحث دقة ما وهو نكتة نشيرة كثرها الناس
قوله نقل الحديث بالمعنى للعارف لفظ للعارف لسد ذريعة التهور
والاضوا لا يمكن الامن العارف قوله ولا تقدح في عدالتهما لكن ينبغي
ان يطرد ان لا يحكم بحكم يبنيه على عدالتهما كان تشهد اعلى حق
خاص لا يكذب احدهما في هذه الشهادة كما في صورة الخبر المذكور ولكن

لان احدهما كاذب لان المفروض ان المكذِب والمكذَّب كل منهما جازم
بكذب الاخر فان صدق فقد كذب صاحبه والا فقد جزم
في غير موضع الجزم فهو مخبر عن نفسه بانه عالم بكذب صاحبه و
ليس بعالم فهو كاذب وايضا اذ ذي مسلما وغلب عرضه بلا حجة اما
لو كان ظنه كاذبا فينبغي ان يكون كلا ذي اذ قد يصدق في جرح
عن ظنه فلا يجرح ويكذب الظن فلا يجرح الاخر لعدالتهما
بقي علينا ان حاصل هذا ان العدالة مقتضية وقد حصل مانع للتميز
بين شيئين فاذا ارتفع المانع هنا لمانع مع فضلا طرد واذكر في
نظائره مثل ثوبين نجس احدهما واجنبيتين حرمت احداهما وانائين
ودرهمين ومعقدي وليين لشخصين ولا تخبر الاملاحضر بذلك
حتى انه يوقف عقد الوليين الى موت احد الزوجين او نحو و
باخذها الاخر بلا عقد وامثلته لا تحصى وحكمهم فيها يقتضي
ما ذكرنا لا يحصى قلت الصواب ان كلا منهما نصير مشكوكا في عدالته
الا ترى انا لو علمنا ان احدهما شرب خمرا او التبس او نحو ذلك
انه لا اصل لعدالته ما أبعد هذا عن الصواب وقد تقدم
للمصنف انه يشترط تحقق عدم المانع ولقائل ان يكون عدم تحققه
فيتعين ان يقال اذا قوي تجويز المانع بحيث يخل بالمقتضي عنه ظن
صدقه فقد تحقق المانع اذ لا مراد في هذه المقامات العلم بل الظن
ونظيره ما قاله ابن الصلاح وقد اورد قلتم لا يعمل الا بالجرح المعين
لا المبهم وانتم تعملون بجرح الائمة وقلما يعينون الجارح فاجاب
بانا انما نعلم اذا اثر ريبة يزول معها ظن العدالة فترك العمل لعدم
ظن العدالة لا للجرح وهو كلام نفيس وما نحن فيه نظيره
قوله لا يعقل مثلهم عن مثلها اي الاولى سمعا غفلة مثلهم عن مثلها

لتفترق عن المسئلة المتقدمة التي حكمها انه يعلم كذب الخبر ثم القول
الثالث في الزيادة انها كالخبر المنفرد فتقبل اوترد وقد حقق هذا
المعنى جماعة في علوم الحديث قوله فالاولى بالقبول بين صور
لاعتبار كون الزائد ما يغفل عنه اولا ثم مع اعتبار تعدد المجلس
واتحاده والجهل بذلك فمع التعدد تقبل في الصورتين ومع
الاتحاد تقبل صورة دون اخرى ومع الجهل في صورة ما يغفل
عن مثله قد تقبل مع الاتحاد فاولى واحرى هنا لجواز التعدد فيما
لا يغفل عن مثله ان قدر الاتحاد لم يقبل وان قدر التعدد قبل
وحمل العدل على ما يصون عدالته اولى لانه الظاهر فالقول الى
من عدم القبول وعبارة المصنف يحتمل هذه الصورة والشارح
حملها على الصورة الاولى واهمل هذه والذي أفهمه ان المصنف
اراد هذه لعدم حاجة الأولى الى البيان ولئلا تهمل هذه والله
اعلم قوله اذا احتمل الصحابي الخ انما لو دل القرينة افادته رجحان ما حمله
عليه فهو كذلك ولا يلزم ان يكون ظاهرا بالنسبة الينا اذ غايته
اجتهاد كسائر الاجتهادات التي لا يلزم الناظر ولا يلزم ان
تلك القرينة لو ظهرت لنا افادتنا ما افادته ولا يلزم ان يطرد
في جميع ائمة المجتهدين وكان يلزم في الصورة الثانية اذ لا نفهم
خلاف الظاهر الا لملجئ فلو لزمتنا تلك لكانت هذه بالاولى
فاذاً على كل تقدير العبرة بالحديث لا باجتهاد الصحابي مطلقا
وانه لا فرق بين الصحابي وغيره قوله الخبر المخالف للقياس هذه
المسئلة شهيرة ولا ارى لها حاصلاً فان الخبر والقياس دليلان
شرعيان جمعهما في وصف الخبر والقياس شبه ملغي فهما في اي
دليلين من جنس او من جنسين الجمع ثم الترجيح والترجيح انما

يكون بين الشخصين الكثير تفاوت اختصاص النوع بالعوارض في
الغالب من قياس وغيره فان اطرد مرجح في بعض الانواع كتواتر
لفظ الكتاب العزيز احتيج الى ان لا يعارض مرجح اخر كخصوصية
الخبر مع ظاهرية الكتاب مثلا وعلى الجملة لا احالة على امر
كلي لا تحصيل تحته انما هي كسائر الادلة هذا انما نفهمه وفوق
كل ذي علم عليم وان القضايا التي ذكرها المصنف من قول الصحابة من
جهة حصر لا دلالة لها على ما اريد لعدم تعيين اسناده من اي
القسمين بل وبعد ذلك فيها لظهور خلافه عن القياس والمستدع
منه واما قوله لتقدم الاضعف فنفس الدعوى كيف وقد نقضها بعين
ما اختاره اذ هو قياس مخصوص فليس نوع القياس باضعف فلم
يتم له الحكم الكلي واستناده الى تعدد المقدمات لا يعدم المدعى كليا
وكم كثير مقدماته اقوى من قليلها ولا هو غالب ايضا وحاصله
المنع لدلالة دليله وقوله يرجع الى التعارض خبرين الخ خروج عن البحث اذ لا
نظر للقياس حينئذ بزعمه فلا تعارض بين صورتي القياس والخبر بل بين
خبر واصل قياس والقياس لا يتم دليلا الا بتمام صورته على ان
رد كلامه مناد على اخره حيث اعتبر نفسه وجود العلة في الفرع
وفرق بين قطعي ذلك وظنيه قوله المرسل اعلم
ان النكتة في عدم العمل بالخبر المرسل هو الجهل بالواسطة ولذا لا
يقبل التعديل المبهم على الصحيح وذلك لان الناس اختلفوا فيما
يجرح به وكم من وصف هو جرح عند قوم وهو منقبة عند اخرين
وسر ذلك كله ان القادر على النظر ليس له ان يقتصر على التقليد
الذي معناه قبول قول الغير من غير مطالبة بحجة فلا يقتصر عليه
الناظر الا بعد انسداد طرق النظر عليه عن قول القائل فهما

اي م

بقي له قدرة

بقي له قدرة على معرفة الراوي فليس له التقليد فيه ومن اختبر
حال اهل علم الجرح والتعديل واختلاف نظرهم فيما ذكرنا سيما
بعد شيوع الابتداع والتضليل واستحكام الهوى يتولد
لاحدهم في المبتدع فلا يبلغ لشدة الاولى لسند عنده وكل يرمي
الاخر بالابتداع وينظره بعين السخط وينظر هو الى فئته بعين الرضا
وعين الرضا عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا
فمن اختبر ذلك حق الخبرة المتقن علم ما قلناه اذا حققت
ما قلنا علمت ضعف العمل بالمرسل في الجملة نعم لا اشكال
بتعضد مرسل بعض اهل النقل اذا انضم اليه ما يقويه
من اي جهة يحصل به الوثوق كسائر الاخبار الضعيفة لان
حاصله خبر غير محقق حال رجال سنده وقد بين ذلك بالخبرة انه
اذا انضم ضعيف الى ضعيف صار في درجة الحسن والصحيح
المعمول به اتفاقا على انه ليس لكل احد ان يحكم بذلك غير اهل
الحديث كما قلنا في الضعيف فقول الاصولي يعمل بالمرسل مطلقا
لا يعمل به مطلقا يعمل به بقيد وبقيود قد عينها ليس بكشف
لحقيقة المرسل بل كشفها ما قلنا انه حديث ضعيف تنضم اليه قرائن
من مثله او مسند ضعيف او غير ذلك من سائر القرائن فيرتقي الى
درجة المعمول به وهذا ما عليه عمل الاكثر اذا اختبرت مباحثهم
عند الاستدلال وهو الذي لا غبار عليه فتشبث بذلك على ما ذكرناه
فانك لا تجده ملخصا كما ذكرنا ولكنه مؤدى ابحاثهم نعم
قد قرب هذا التقريب السيد العلامة محمد بن ابراهيم الوزير
في كتبه العواصم والقواصم وغيرها والفضل للمتقدم اما احتجاج
المصنف ان ارسال ائمة التابعين الخ فيقال عليه كلام الاصولي في

العلم بالمرسل منفرداً ولا يلزم من قبول المرسل ذلك لكثرة انواع
الضعيف وقد نقلوا الاحاديث الضعيفة ثم الفرق بين التابعي وغيره
واضح واعجب من هذا من نقل العدالة للصحابة فان الصحابة غلبت عليهم
العدالة بكمال الغلبة ولا يضر جهل الواسطة ويليهم في ذلك التابعون
ويليهم تابعوهم ثم يفشوا الكذب كما اخبر بذلك الصادق المصدوق
صلى الله عليه وعلى آله وسلم فلا معنى للالحاق مع الفرق خبراً وخُبْراً
واما امر النقل فليس ما ادعاه المصنف بواقع انما هو حسن ظن
منه والخبر تشهد بانهم لم يلتزموا قانوناً وان اختلفوا كما اختلفوا
انهم في الرواية عن الضعفاء فالاكثر من ذلك من يرى امانة ادا التبليغ
بحسب الامكان ويجتنب بعضهم ذلك لا كلهم من طوائف الشيعة احوط في
فان بالدرجة العليا من تحتم الرواية وبين حال الوسائط اكمل بيان
ولكن لم يقع ذلك الا على وجه الخصوص لا على وجه العموم والعدل
واضح وهو ان جمع الاحاديث وذكر النقد كلفة بملاما بين الخافقين
فان لقدرة وابن العم المستعان لذلك لكن المجموع ودفع المجموع
لو كان ✢ ✢ بحث الامر قوله الامر حقيقة في
الامر المخصوص اتفاقاً كيف يمكن الاتفاق مع القول بالاشتراك فان
القائل بالاشتراك انما جعله حقيقة مشتركة ودعوى المصنف انه
حقيقة مخصوصة لانفراده فهذا حكم على القائل بالاشتراك انه
قال بالمتناقض اي انه حقيقة مخصوصة ليس حقيقة مخصوصة بل مشتركة
والفرق بينهما ان المشترك يحتاج في استعمالها الى قرينة بخلاف
المفرده لانه سادر المفرده بخلاف المشترك فتسليم احدهما ليس
تسليما للاخرى وهي قاعدة كلية كثر فيها الاختباط وهو ان
المقر لمقتل نقيض لا يصح ان يلغي القيد في كلامه ويحكم على ما عدا

اذ انما يعرف من القرآن الكتاب فيه العدالة الذين اخبر ... ما هم خير القرون بعد الصحابة ... وان ما جاء عن عمر فيه ... في الصحابة الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشوا الكذب حتى يشهد الرجل وما يستشهد ويحلف ولا يستحلف ذكره في الجامع الصغير منه

والوجه ان الحكم انما هو بعد التقييد كما ياتي في الاستثناء فالحكم
على المجموع لا على ما عدا القيد ولولا ذلك لبطلت جميع القيود
من وصف واستثناء وغير ذلك فحققها فما اكثر التخليط فيها
في كلام الفقهاء وغيرهم ثم في كتب المعتزلة انه مشترك بين الصيغة
والشان او الشيء ونحو ذلك فجمع الاول اوامر وجمع الثاني امور
وهذا لا يشك فيه عند الاطلاق اذا قلنا امر بغير قرينة فانه لا
يفهم الصيغة بخصوصها بل ربما لو ادعي الشيء او الشان انه
متبادر لم يبعد ذلك على ان المتبادر انما يعتبر بلسان اهل ذلك
العرف او اللسان فليحفظ واذا بطلت دعوى الاتفاق عاد كما
تقع معنا الاستعمال الذي لا شك في وقوعه وليس لاحد ان يعين
احد اللفظين للحقيقة والاخر للمجاز بمجرد رايه فيمنع بطلان
الاتفاق على الصيغة يتعين الاشتراك ويكون دعوى المجاز في
احدهما كعكسه فان قلت قد مضى ترجيح المجاز على الا
شتراك لغلبته فهلا حكمنا بان مثل هذا حقيقة ومجاز وان
لم يعين احدهما من الاخر قلت اذا سلكنا ذلك ابطلنا
المشترك من اصله وقد تقدم بحثنا في ذلك في المقدمات ولو التزمنا
ذلك كان هنا كما ذكرت كغيره واسلمه قوله بان السلطان لو
انكر الى قوله لازم اقول الحق الواضح انه ليس بلازم لا في
الارادة ولا في الطلب لانه ليس بمريد ولا طالب وانما تصور
تصورتهما وذلك معلوم بالوجدان من النفس وترسيم العضد
لمذهبه وسكوته عن الاخر اقتصار منه على وفاء الوجه مع الانبغاء وتصريح
السعد بالفرق مجرد الدعوى زيادة في الاحتجاج على الصدام بغير
نظام ثم هذا والذي في كتب المعتزلة انه يحتاج في الامر الى ارادة ...

اراده مخاطبة المامور واراده حدوث المامور به وزاد الجبائي
اراده الاحداث وليس في اقوالهم ان الامر نفس الاراده وكيف
يمكن ذلك والامر عندهم مخصوص على الكلام واللفظ واثبت
الاراده منه فالنقل باطل قطعا وهذا النقل وهو ان قائلا
يجعل الامر الاراده يبطل الاتفاق المذكور اول المسئلة كما
ابطله القول بالمشترك **قوله** لان معنى الاراده اما الاراده
ما به التخصيص لا نفس التخصيص كما ان القدرة ما به الايجاد
لا نفس الايجاد ثم لا يلزم من الاراده الوقوع عند المعتزله
وهو في صدد ابطال كلامهم لا في صدد تصحيح مذهبه حتى
يقال مبني على الدليل **قوله** لان المدلول طلب حقيقة الفعل
اعلم ان المطلق عقلي ابدا والمطلوب بالامر خارجي البتة
فلا يصح طلب المطلق فالمطلوب ما يصدق المطلق عليه وما
يصدق عليه اما بعض مبهم وهو مدلول النكرة او معين وهو
مدلول المعرفة او كل وهو مدلول العموم وسياتي للمصنف
التصريح بما ذكرنا فقوله ان المدلول طلب حقيقة الفعل غير صحيح على
ما حررناه اذ يكون المطلوب الكلي وهو ليس بمقدور وايضا
صيرورة العقلي خارجيا محال وهو معنى قلب الذوات فكان
المصنف اراد ما يصدق عليه حقيقة الفعل في الخارج اذا حقق
هذا علمت ان ما صدق عليه المطلق هو المتيقن والاصل عدم
قيد الكلية والبعضية فهو سابق عليهما فالوحدة متيقنة الطلب
بدون قيدها بل اعم من ذلك اذ لا بد منها مع فرض الكلية والبعضية
ثم الكلية والبعضية انما هما بالنظر الى نفس تعلق الامر بالفعل
واما التكرار فانما جاء بالنظر الى الاوقات وقد حققنا ان الاوقا

والاماكن

والاماكن وسائر الاحوال انما هي من ضروريات الفعل الخارجي
الضروريات العقلية لا انها من مدلوله الوضعي فلو التزمنا
التكرار الذي هو عبارة عن عموم الاوقات لزمنا عموم الاماكن
وسائر الاحوال وهو باطل محال وبهذا يبطل عد الزمان من
مدلول الفعل الوضعي كما هو ظاهر كلام الرضي وغيره وما مدلول
ضرب الا الحالة التي وضع لها اسم هو الضرب والمتعلقات عقلية
فان الحالة التي هي صفة محض الذات لا بد لها من موثر عقلا
وهو الفاعل ولا بد لها من زمان ومكان ولا بد للفاعل من حال
ولا بد لها من حال تقع عليه اذ وقوع المطلق في الخارج محال
كما مضى **فان قلت** قد لزم من هذا التحرير القول بالتراخي
اذ ضرورة الفعل الى مطلق الزمان لا الى اول الاوقات **قلت**
نعم لو لم يدل دليل على تعينه وهو ما ذكرناه الان **قوله** لو قال
اسقني الخ اقول اما هذا المثال فكما ذكر لكنا نقطع في كل امر انها
تقوم حجة الآمر على المامور بمجرد الامر ويحسن ذمه ويعد
عاصيا ما لم يعتذر بعذر خارجي ولو قال المامور لم تنصب
مع الامر قرينة على اراده الفورية لم يعذر في ذلك ولا يندفع عنه
الذم عند العقلاء وهو معنى الوجوب فان نازع منازع في حسن
الذم بعد مراجعة النفس حكمنا بمكابرته والحمد على ورود
المصنف من قوله صفة وموصوف ونحو ذلك ولم نعلم مرجعه
لنفسه قلنا مقيد و الجدل وحاصله انه قد لنا بحسن الذم
على حصول الصفة اعني الفورية **قوله** ورد بانه لو صح الجواز
لانه تعالى اذا كان يؤدي الى التكليف بالمحال كما حققه الشارح فا
لتصريح لا يحيل المحال الى الامكان فلا معنى ايضا لقول الشارح

لا خلاف في امكانه وكذلك لو اراد امكان ارادة اللفظ المصرح
به لكان اذ هو عبث وكذلك قوله وبانه انما يلزم لو كان التاخير
متعينا اذ عدم التعيين لا يصير المجاز ممكنا كذلك وكونه عن
الامتثال فورا كذلك لا يصير المجهول معلوما لعين اخر الوقت
كما صرح به الشارح فهذه كلمات فاتعقبه فالحق ان القول
بالتراخي مناقض للوجوب لانه على القول بالتراخي يترك ابدا
فكيف يجوز ان يصرح به الشارع وهذا هو الاعتبار قوله اوجبت
لما اوجب واما الاعتذار بانه يعصى حين يخشى الفوت فشيء ليس
له حاصل في الخارج لان المراد ان كان مطلق الخشية كالموت
مثلا فيجوز في كل وقت وان كان حصول الظن فلم يجعل الله سبحانه
للعبد امارة تثير الظن بانه يموت في وقت معين ثم سعد من تلك
العلامة بوقت يحصل بعد الممكنة من الحج مثلا ونحوه ثم لا بد
ان يكون ذلك امرا مستمرا يصح تعلق الاحكام عليه لا نادرا
ولا شك في عدم ذلك كذلك **قوله** الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده
قد قدمنا في مسئلة الكعبي وفي مسئلة لا تكليف الا بفعل ما
يعذرنا عن التعرض لهذه الحالة ويتحاشى الترجيح فيها
والله الحمد **قوله** كف عن الكف اذا قلت فهم تم ترك فالترك على
زعمهم عبارة عن فعل الضد او عن الكف عما امر به فقد تضمن
الامر بالقيام ولزم منه ما نعبر عنه بقولك لا تقعد ومعنى
لا تقعد كف عن القعود وكذلك لزم منه ما نعبر عنه بقولك لا تكف
عما امرت به وقد علمت ان معنى لا تفعل كف فمعنى لا تكف
كف عن الكف فالحاصل ان اللازم كف عن القعود او كف عن الكف
فمراد المصنف ان معنى لا تفعل كف عن الفعل واللازم من الامر نهي

ع تمامه

الخصم كف عن الفعل او كف عن الكف او ضد اللازم من ذلك
اعني اللازم على البدل فلو قال فهم كان اللازم كف عن القعود
او كف عن الكف عن القيام لكنه يقال الكف فعل خاص كما لو قال
لا تكفف كان معناه كف عن الكف **قوله** لان غلبتها شرعا
يقال تلك الجزئيات التي ادعيتم كثرتها وغلبتها امارات تكون بلا
قرينة بعد الابحاث فيها نوع فانه بعين محل النزاع او معها خرجت
عن محل النزاع وكان يلزم اذا اخرج عن اصل الشرع بانه
دليل ان يرفض ذلك الاصل فيرفض العموم لغلبة الخصوص
ويرفض الحقيقة لكثرة المجاز ونحو ذلك هذا مع تسليم الغلبة
فيما نحن فيه وفي ذلك الصغرى مقتضى تام ولم يظهر واما نعا
قوله في الشرح واعلم ان هذه المسئلة مبنية على ان الكلي المطلق
المقيد هو المطلق والقيد الخ قال السعد الذي هو الحق يعني
انهما شيء واحد وان تغايرهما انما هو بحسب العقل تعالى عليه اذا اتحد
المطلق والمقيد في الخارج ولم يتمايزا لزم ان يتحد المتعدد
فيتحد الزنجي والهندي والرومي في قولنا اعتق رقبة واعتق
رقبة هندية او رومية او زنجية وهو دفع للضرورة ووجهه
ان المطلق واحد لا بد فاذا اتحد بقيد وهو متحد بقيد اخر فقد
اتحد القيدان فيتحد المقيدات **قوله** في الشرح انتهى واعلم انك اذا
وقفت على الماهية الخ قال السعد يعني يجوز ان يكون
المطلوب هي الماهية من حيث هي لا بقيد الكلية ولا بقيد الجزئية
وان كان لا ينفك في الوجود عن احدهما قال والحق وجودها
في الاعيان لجزئيته من حيث انه يوجد شيء يصدق عليها عليه
وتكون عينه بحسب الخارج وان تغايرا بحسب المفهوم انتهى يقال

هذا كما في القولة التي قبل هذه وقد علمت انه يلزم منه اتحاد المتعددات
فليتامل فان قلت كما ان الجزئي المعدوم كزيد مثلا متحقق
بل موجود وانما تسلب عليه الوصف اعني الوجود وعدمه كذلك
المطلق يتحد بزيد الموجود قلت المطلق كما يطلق لفظه
على ما هو جزئي فرد في الخارج يطلق على افراد كثيرة فاذا لزم
اتحاده بالجزئي الموجود خارجا وبالجزئيات الكثيرة فقد
لزم ان تتحد الجزئيات الكثيرة بعضها ببعض لانا اذا اشرنا
بعقولنا الى هذا الجزئي انه عين المطلق والمطلق عين الجزئيات
الكثيرة فالفرد الواحد عين الافراد المتعددة وانه محال وهو
محال وهو مذهب اهل وحدة الوجود فافهم اسر فان قلت
المراد صدق المطلق على المقيد وقد اطبقوا على صدق المقيد
بالكلي على الجزئي فضلا عن المطلقة قلت عن تحقق
ذلك الصدق تسالم فان اريد به الاتحاد خارجا ومطلقا
لزم المحالات التي لا تخفى وان اريد انه يصدق عليهما لفظ واحد
اي يدل كقولنا الفرس خير من الحمار وهذا الفرس خير من ذاك الحمار
فهذا بحث لفظي ليس مما نحن فيه اذ كلامنا في حقائق الاشياء بحسب
ما في نفس الامر وقريب من هذا قول العضد فيما ياتي في بحث العموم
تعريض للمعاني فقال انما النزاع في واحد متعلق بمتعدد وذلك لا
يتصور في الاعيان الخارجية وانما يتصور في المعاني الذهنية
والاصوليون ينكرون وجودها انتهى والحاصل ان العلم
متعلق باشيا ويميز بينها وبين الاعيان الموجودة في الخارج فبعض
تلك الاشيا المعدومة كلي وبعضها جزئي حقيقي فاما ان تقول
تتمايز في نفس الامر او لا ان لم تتمايز بعض قولنا انها معلومة

والعلم

ـا العلم بها ضروري وان تمايزت فكيف تصور تمايزها وهذه
هي مسألة ثبوت الذوات في العدم الذي اشتهر عن بعض المعتزلة
القول بها الا انهم لم يفصلوا بين الكلية بل تكلموا على مطلق
الذوات واهل المنطق وغيرهم تعرضوا للكليات وتكلموا على
وجودها وعدمه وليس بين الكليات والجزئيات بالنظر الى
المطلوب هنا فرق وهو ان تعلق العلم بها ماذا يقتضي وقد قال
الرازي ان هذه المسألة من محارات العقول وان كان كلامه مع
المعتزلة في مطلق الذوات وقد وضح لك انه لا يكاد يظهر معنى
الخلاف فيها الا ان يرجع الى اللفظ وهي تسميتها باشياء او
غير اشياء وليس هذا خلافا في المعنى وان فرع عليها بعض المعتزلة
فروعا فما مرادهم الا انه يفهم من فهمها كونها ونحو ذلك
وقد قلنا ان الادراك العلمي متفق عليه فليتامل وكان هذا
نهاية اقدام العقول ثم نقال ايضا ما معنى قولهم موجود
في الذهن لا في الخارج ان ارادوا انه تعلق به العلم ولم يحكم انه كون
في الاعيان او حكم بانه ليس في الاعيان فهو عين ما قدمناه متنوعا
وان ارادوا خلاف ذلك فيستفسر فافهم اذ لا يقول عاقل
ان الدجال او المهدي او ماهية النار او الزمهرير او العنقاء او
الاسد في صدر زيد على ما هو الحق في محال العلم او ما عن زعم
الفلاسفة

بحث النهي

قوله النهي عن الشيء لعينه

اعلم ان مطلق الفعل كمطلق الحركة مثلا ليس له حكم
ما لم يقيد بقيد مخصوص ولذا قلنا نقلهم في ذلك عن
بعض المعتزلة غير صحيح بل قولهم محمول على فعل مقيد
فهو مع قيوده له الحكم ما دام كذلك اي لم يرد فيه امر سلب

اثبات اى قيد معتبر غير ملغى وبذلك يتحد قول العلماء من والمعتزلة
بمن زياده قيد او قيود فيسلب الحكم الى بدله ولا الى بدل اذا
حققت ذلك فقولهم النهى عن الشى لعينه او لوصفه لاتكاد
يتحقق الفهم الا بحسب الاصطلاح من جعل بعض القيود
متمم الماهيه وبعضها خارجا عنها لكن في ترتب حكم شرعى على ذلك
اشكال واضح بل هو باطل قطعا كما قررناه وقدرا دون الحنفيه
في التفصيل فجعلوا منه وصفا لازما ومجاورا وغير ذلك والحاصل
ان نقول اذا نهى الشرع عن فعل مقيد بقيود مخصوصه
بانضمامها اليه صار له حكم وسمى باسم كالبيع مثلا ثم نهى عنه
منضما اليه قيد اخر كوصف يقتضى الربا بثبوت كزياده في احد
بدلى المتماثل الربوى او شرطين كعدم التقابض في المجلس فالنهى عنه
ليس مطلق البيع بل البيع المقيد والبيع المقيد هنا لا وصف له
لان القيد المذكور جزء اى كماله وتمامه والنهى انما تعلق
بالمجموع لا بجزئه لاقترانه بالجزء الاخر وعلى ما قلنا لا تحقق للنهى
ان النهى عن الشى لعينه غير النهى عنه لوصفه بل كله لعينه بحسب الحقيقه
وان قلت لوصفه على معنى انه انما جاءه الحكم بعد كماله بالوصف
فامر سهل وهو ما حققناه من قول المعتزله في الحسن والقبح
واختلاف بعض بعضهم وبعد ذلك منهم ان الخلاف لا يتحقق
بحسب الحقيقه فهذا امتثل سواء فبيع الخمر انما نهى عنه لانه بيع
الخمر اعنى المجموع لا الجزء من البيع المقيد يكون احد بدليه خمرا
قوله يدل على الفساد شرعا يقال ما معنى قولهم شرعا في هذا
المحل وكذا في مثل قول القائل الواو للترتيب شرعا وغيرها من
المسائل اتريدون ان للشرع لسانا وعرفا كما في الصلاه والحج والصيام

كما هو المفهوم من عبارتكم فليس الامر كذلك ام تريدون انه دل
دليل شرعى خاص هو احد الادله الشرعيه على صحه مدعاكم فاذكروه
ام تريدون انا لا نجد نهيا ولا عطفا بالواو مثلا الا والحكم
كذلك في محال كثيره استقريناها اى لم تستعمل هذه
الصيغه الا في المحل الذى ادعيناه مدلولها قلنا لا نسلم علم
هذا الاستقرا ولا غلبته وان سلمت الغلبه فبذلك تعرفون
الفساد والترتيب مثلا وهو نفس المذهب المدعى فاين الدليل
ام بدليل خارج عنه في كل صورة ففى ذلك الدليل غنا فقولكم
يدل شرعا بهذا الاعتبار غير صحيح الا فسروا ذلك فان
قلت المراد في هذه المسئله الدليل الخاص المشار اليه بقوله
لم يزل العلما اى الاجماع قلت كون هذا من الاجماع الدال
دلالته شرعا غير مسلم كما مضى غير مره فان ثمه نزاع ودفاع
ولم يثبت كان غايته سكوتيا مع انه غير معلوم بالتواتر ولا مظنون
بنقل خاص بل بمجرد دعوى كثرت من المصنف وغيره في محال
متعدده ثم قد نقض المصنف حين احتج مدعى دلالة النهى على
الفساد لغة بقوله لم يزل العلما الخ فاجاب بانه لفهمهم
شرعا فيقال له يلزم ان العلما المحتجين بقولهم انما كانوا ذلك
لانهم فهموا قولهم لا لكونه ثبت بالشرع وذلك فاسد لعدم العلم
والمعلول اى انما كانوا لانهم كانوا اى بقولهم فيتحد الدليل و
المدلول من كل وجه فان قلت لعل المصنف اراد بقوله
شرعا ان مستند الاجماع على المذهب المختار الاجماع وبقوله شرعا في
الرد مستنده الاجماع قلت معرفه ان اراده المصنف ذلك يحتاج
فيه الى وجه وتنزيل ثم يصير حاصله دعوى الاجماع فهلا اجابه بادى

بدا وسلمنا وعنا السفر الى هذا المدا وهو بعد ذلك غير مسلم كما
سمعت **قوله** لو لم يدل لكان المنهي عنه غير الشرعي هكذا تحدد قاعدة
في اصول الحنفية وفقههم واذا حققتها ازو قالتها نستنه
انه لم يكثر منها تخرج ذلك والاقرب في تحرير هذا الجواب
على قيود ما قدمناه انه بعد ما تحررت صورة شرعية لها احكام
كالبيع مثلا اذا انضم الى هذا المجموع قيد اخر صار هذا
المجموع غير ذلك المجموع فيزجرهم الشارع عن ابقاء حكم
المجموع الاول ظنا منهم لالغا هذا القيد وبقاء حكم
المجموع الاول على حاله كما قالوا انما البيع مثل الربا فكانه
قال اذا انضم الى هذا المجموع الذي له تلك الاحكام القيد
الفلاني صار حكم المجموع كذا فلا تفعلوه فالمنهي عنه الامر
الشرعي الاول باعتبار توهمهم عدم تغيره بالقيد له ومثاله اذا
جاءك زيد فاكرمه ثم نقول اذا جاءك زيد راكبا فاهنه فهو في
الحقيقة مطلق ومقيد واما قول المصنف انه الشرعي ليس
معناه المعتبر فكلام غير معتبر وكيف والمراد المعتبر شرعا يكون
يكون غير الشرعي ودعوا الصلاة ايام اقرائك مثل ما ذكر سواء
فليتامل **قوله** النهي يقتضي الدوام الى هو دليلنا الاستدلال الى ركة
الاستدلال المشهور وهو ان مقتضى النهي ان لا توجد الماهية
وهو يلزم عموم الاوقات والاحوال وكانه قدح في هذا عند
المصنف وما ذكر الرازي وعنه واعتمد البيضاوي ومرجعه الى
انه وان كان مقتضى النهي ذلك لكنه مطلق بالنسبة الى الاوقات
والاحوال فلا يعم والجواب انا اذا سلمتم ان لا تدخل الماهية في
الوجود سما وقد جعلناه مما مضى ان ذلك يعود الى الحرمات الخارجة

فقد لزم ان لا توجد فرد في الخارج والا لما فضى قولنا ان لا توجد
الماهية ولا ينافي ذلك كونه مطلقا في الاوقات والاحوال لان
جميع الاوقات والاحوال مما يصدق عليه المطلق ولم نعدل
الى الجميع من حيث الاطلاق حتى يلزمنا انه جعله عاما بل من حيث
ان المحافظة على مقتضى النهي لزم منه استغراق الاحوال و
الاوقات ولنوضح ذلك بالمثال الموضوع لبلوغ الافهام القاصرة
ونعقل لهم الفاترة وخري الالباب المكابرة لو قال الامير هذا
الزمان احد منكم فقاموا اليه مسرعين يا مولانا ثم قال الحرم
قد امتثلت نهيك لاني تركته لحظة من الزمان وقال اخر قد
امتثلت لاني تركت الكلام في هذا المكان وانما تكلمت في ذاك وقال
اخر قد امتثلت لاني تركت الكلام قائما وانما تكلمت قاعدا ونحو ذلك
من القيود فلا شك عاقل ان هولا قوم عصاة حمقى ومن جمع هذا
ونحوه الى ان الظاهر لا ينافيه تجوز قيود لكنه يكون ذلك التجوز
مرجوحا الا لم يصح لنا ظاهر البتة لان معنى الظاهر هو
الراجح فيستلزم مرجوحا البتة الا نرى الى جواز التخصيص
في كل عام والتقييد في كل مطلق ولو كان مطلق التجوز يعد
عذرا لتعطل الخطاب في الظواهر وفي النصوص ايضا لان كل
لفظ تعرض له تسعة امور كاشتراك المجاز والاضمار والتخصيص
والتقييد وغير ذلك ولم يكن الدلالة اللفظية مفيدة للقطع
ما لم يحتف بقراين تضطر السامع الى مراد المتكلم فلو جعلنا
تلك الامور الجائز عروضها مانعة من دلالة اللفظ على مدلوله
لتعطلت دلالة الالفاظ حتى انه لو نص المتكلم واحترز بذكر جميع
القيود لم يجد نفعا الا انا نقول في الالفاظ المحترز بها ما قلنا

في الاصل وهلم جرا وسبيله الغلط في نحو ما ذكرنا عدم التيقظ و
الانتباه لكون المطلوب هل يكفي فيه الظن ام لا بد من القطع و
الظني لا تقدح فيه التجويزات المرجوحة انما تقدح في القطع فايراده
في المطالب الظنية ليس بصواب وقد اسلفنا نحو هذا البحث قال ابن
الحاجب يجب العلم بعدم المانع وقلنا بل بعدم العلم او الظن بل لان
المطلب ظني والذي ذكره انما يكون في المطالب العلمية والله اعلم

العموم قوله الجمع المنكر ليس بعام يريد ليس مقصودا ظاهرا
على ان يراد به مدلول العام اي الاجزاء الغير المتناهية الى التي لا يضطر
الى جهة تناهيها لانها ليست محدودة لكن مدلول العام فرد من
افراد مدلول الجمع المنكر ولذا قال انه كرجال في الوحدان هذا حاصل
كلامه وكلام الشرح وشرحه اي ليس ظاهرا في العموم بل هو مطلق
يراد به تارة مدلول العموم واخرى مدلول الخصوص على جهة
الحقيقة فيهما كما هو شان المطلق ثم قال بعضهم هذا انما يكون في
جمع الكثرة اما جمع القلة فانه لا يطلق على جمع الكثرة الا مجازا فكيف
يقال هو عام او يراد به مدلول العام هكذا قال قوله اذا خص
العام كان مجازا الخ يقال على اصل هذه المسئلة مورد العموم ان اراد
الخصوص فهو مجاز من اول الامر وان اراد العموم ثم رفع البعض
فهو نسخ لا تخصيص لان الفرق بينهما انما يعود لكذا او اريد الكل
ابتدا ولم يرفع كما ذكروه في الاستثناء قال العضد في حد المخصص
للتخصيص وهذا يتناول ما اريد به جميع المسميات اولا ثم اخرج بعض
كلمة الاستثناء وما لم يرد الا البعض بسببه اشد كما في غيره انتهى
فهذا صريح في ان المراد البعض فقط في غير الاستثناء وكلام غيره نحوه
وقد طال الزركشي في البحر من العبارات الموهمة لهذا المعنى وهذا

قبل ان التخصيص بيان ان المتكلم اراد بالعموم الخصوص ونحو
ذلك من العبارات الموهمة لهذا المعنى فليت شعري ما حاصل هذه
المسئلة نعم يصح ان يجري ذلك في نسخ البعض ولم يفعلوا ذلك
والحاصل ان مورد العام ان اراد الخاص كان مجازا وان اراد
العام فان جمع شروط النسخ كما سياتي كان نسخا والا كان كذبا
في الخبر بدا في الانشا يجوز ان على من يجوز ان عليه وشاهدا
للقدر زيادة تحقيق في التخصيص ان شا الله قوله المشترك يصح اطلاقه
على معنييه معا مجازا الخ قال السعد تصحيح هذا المجاز وبيان
العلاقة فيه مشكل انتهى يريد انه ليس من عموم المجاز لانه مستعمل
على حاله حين اريد كل منفردا لم يكن فرق غير القصد الى سببين
هنا والى واحد هناك ولم ينشا معنى ثالث بل اريد المعنى الحقيقي
وكل منهما كما قال في موضع اخر القول بكونه مجازا عند الاستعمال في كل
من المعنيين مشكل لان كلا منهما نفس الموضوع له وقد اجاد في
البحث والعضد اختبط كلامه تارة يشير الى معنى ثالث وتارة
صرح باثباته فتامله ثم في اصل البحث كيف لفظ المفرد يدل على
شيئين او اشيا الا ان يراد به مسمى كذا مثل قولك المسمى بعين
وانه خروج عن البحث نعم يصح مع ما يفيد التعدد مثل اذ رايت
عينا وما ابتعينا والجمع في المشترك فليتامل وكونه حقيقة كما هو
مذهب الشافعي ودقوا الكلام في نظرته العضد فيه اشكال وهو
انا اذا قلنا هو موضوع لا بقيد الوحدة ولا بقيد الجمع بل مطلقا
فكما انه اذا استعمل بحسب الخارج بقيد الوحدة كان حقيقة كذلك
اذا استعمل مع قيد الاجتماع يكون حقيقة هذا تحقيق كلام العضد
لكنه يرد عليه ان النزاع بحاله وهو انا نسلم ان الوضع غير مقيد لكنا

اشترطنا في الحقيقة انضمام الاستعمال الى الوضع وقبل الاستعمال
ليس بحقيقة كما مضى وقد اشتهر بقيد الوحدة اي بحسب الوضع لا
بحسب القصد اذ لا نشترط وهل استعمل مع قيد الاجتماع حتى
يكون حقيقة فان ذلك لم اذ لو علم الاستعمال لم يكن الخلاف
فليتامل وحاصله ان قيد الوحدة لا يذكر على جهة التقييد
والاشتراط اذ لا ملجئ الى ذلك اذ الوحدة من ضرورة صدق
الوضع والاستعمال كذلك واما قيد المعية فليس بشرط في الوضع
ولا يكفي امكانه ولم يثبت استعماله كذلك ولا يكفي ارادة الحكم
بامكان الوضع وحاجتنا الامامية في امامهم فلم يجدوا الا
يمكن فقلنا يمكن لا يثبت المدعى وانما غره الامكان فقبول الدعوى
اذ دعوى غير الممكن مردودة **قوله** مثال الاسنوي حقيقة هذه المسئلة
ان الاسم النكرة في سياق النفي انما عم لانه يكون مدلوله انه
لا يوجد فرد من نوع ذلك الاسم كما قلنا في وجه عموم النفي سواء
لا نسلم انها في هذا المقصود اي لا يوجد او لم يوجد فرد من حرسات
الماهية وهذا الدليل بعينه قائم في الفعل فان مدلول الفعل
فرد من افراد الصفات والعوارض فاذا سلط النفي سلب كل
فرد من افراد تلك الصفات بخلاف الاثبات وذلك كما في الامر
والنهي سواء غايته انه ليس بعموم اصطلاحي كالحاصل بلفظ من
وكل وسائر الات العموم ولكن معناه معنى العموم ويسكر
هذا في هذه المسئلة الاسنوي فليتامل فانه نفيس جدا وكثر كلامهم في
هذه المسئلة بمجرد جدل والقول بكون الجملة نكرة وتوجيهه بانه
متضمن نكرة ليس بذاك **قوله** المقتضى اعلم انما توجه
الى الماهية وقد علمت ان وجودها مجردة محال فاما ان يراد جميع

عن عارض التخصيص
سوم

الحرسات

الحرسات الخارجية الممكنة او بعضها مبهما او معينا او اعم من
ذلك وهو المطلق البعض المعين ليس بمراد هنا لانه المعروض فاما
ان يقول المراد فرد مبهم والكل اي مدلول العام او المطلق
والظاهر المطلق اذ المبهم والعام بنقصان زيادة قيد
البعضية والكلية والاصل عدمه وان كان المراد المطلق فهل
يقتصر على الفرد لانه المتيقن اي لابد منه منفردا او في ضمن الكل
ام يحمل على الكل والعدول الى احدهما لا دليل تحكم ويتيقن الفرد
لا ينفي ما عداه والاستدلال على الكل بلزوم التحكم لم ينج المدعى
من التحكم حين قضى بالعدول عن محتمل هو البعض الى محتمل هو الكل
اذا حققت هذا فينبغي بحسب ان تحرر المسئلة هكذا
هل يقدر لفظ عام ام مبهم ام مطلق وعلى المطلق هل يقتصر
على اي بعض صدق ام لا يقتصر بل لا يشار الى فرد الا ويحمل
عليه منفردا او مع غيره فيصدق على معنى العموم لكن الفرق بينهما
ان العام يراد ما تحت لفظه ضربة والمطلق ليس كذلك بل لا يشار
الى فرد او افراد او كل فرد الا ويصدق عليه فلذا كان استعمال
المطلق في البعض حقيقة بخلاف العام وقد قلنا يرجحه عدم
احتياجه الى قيد بخلاف غيره اعني العام والمبهم ثم الراجح
تقدير فيه الاعم لانه الاقرب الى الحقيقة لان الحكم لا يتعلق
بالماهية مع ارادة فرد من احكامها ثم لا بعينه كما هو في صورة مسئلة
المقتضى فتوجيهه الى الماهية توجيه الى ما وجوده وجودها و
عدمه كعدمها اعني الكثير المعتد به من شؤونها ومثال ذلك قوله
صلى الله عليه وسلم في الذهب والحرير هذان حرامان على ذكور
امتي حلال لاناثها تقدير الا لبسهما الا لبسهما فيدخل في الملك

بيس كما سبق اذ نفي الزائد حتى يكون
بالبراءة الاصلية حيث لا دليل على
ارادة الكل من المطلق فالواجب
العمل بالمتيقن والزائد محتمل لا يقطع
والاصل براءة الذمة فيبقى الزائد
محتملا حتى يظهر ما بعد ظهور
وقد اشار في الشرح الى هذا
لو ضعف لمت عبد القادر الصدر
رحمه الله
منقولة

ما لم يعلم خروجه او يظن وقد عرفت مما ذكرنا سقوط هذه الاضافة
اذ لا يعد دليل المصنف مردودا فان قلت يلزم من هذا التحرير ان
كل ما عُلِّق بالماهية ليس بمبهم وظاهر كلامهم في عدة مواضع
نحو حرمت عليكم الميتة حرمت عليكم امهاتكم انه لولا المعين
الخارجي لكان المراد به ما لا مطلقا الجواب ما تقدم ان
المطلق متقدم على المبهم لان المبهم فيه زيادة قيد البعضية
فلو وجب الاقتصار على القدر الضروري لترك زيادة القيد بلا
دليل مع ظهور قرب المطلق من الحقيقة وانه كما ذكرنا انتسب من
بعض غير معين فيكون ظاهرا اي راجحا وهو عامة البحث مع بعد القطع
الذي يمنعه التجويز المرجوح فيجب المصير اليه الى الظاهر الراجح
قوله بان باعتبار الاضمار يعلم [illegible] من اضمار الجميع ومن اضمار البعض
كلهم في مطلق الاضمار فالجواب لحيني وقد اشار اليه السعد ثم قال
الاولى اعتمادا انه الاضمار خلاف الاصل يعني فيستغنى بالاقل
وهو راجع الى دليل المصنف الاول ويرد عليه ما ورد على المتقدم
ان كونه خلاف الاصل مشترك فيرجح اضمار الكل لقربه من الحقيقة
لا معارض له قوله مثل لا آكل زعم الشارح ان المصنف لم يحرر
محل النزاع وحاصل كلام الشارح ان النزاع هل الفعل المتعدي
باق على اصله فيقبل التخصيص ام قد نزل منزلة اللازم فلا
يقبل ثم لا شك في تردد الامرين لكن ايهما الظاهر ثم لم يتعرض هو
ولا السعد لظهور احدهما اقول وتردد بينهما الكلام اللازم
منه تعارضهما لانها حقيقة ومجاز وكل حقيقة ظاهرة على المجاز
ولا تخدعهم ايها الطالبون لنكتة لتنزيل المتعدي منزلة اللازم
فان زعم المخالف تكثر هذا المجاز بحيث يسبق الى الذهن بلا قرينة

صارفة عن الحقيقة ويلزم صيرورة الحقيقة مجازا والعكس اذ
لا بد من ذلك في كل حقيقة ومجاز وان اوهم كلمات بعضهم خلافه
فليس بشيء فالزاعم لا يقدر على برهان لان هذا الكتاب و
السنة ومحاوري العلماء في التفسير والشرح شاهد عليه اعني
لا بد عى احد ان كل فعل حذف مفعوله قد نزل منزلة اللازم و
حكم بذلك في الظاهر بل الامر بالعكس كما ذكرنا من تتبعهم النكت
قوله بالنسبة الى الكل ماكول هو عين الدعوى بل التحقيق ان لا آكل
مطلق كما قررنا ولو كان عاما للزم ان يكون تعليقه بمفعول
خاص تخصيصا ولا يقول به عاقل ويلزم انه مجاز في الخاص كذلك
وهو بعيد جدا لا يكاد يسلم به وان كان قد زعمه بعضهم كما في
ربما نعم ثم من جهة ان يقال فيما نزل منزلة اللازم انه يعم
كما قدمنا في مسئلة لا يستوي اذ معناه لا يقع وقد وقع في سياق
نفي وكانه قال شيء يقع لا يقع فهو مثل لا يكن منك مسمى الاكل
قوله واجيب بالتزامه اعترضه الشارح بانه خلاف الاتفاق وقرر
السعد الاتفاق اي على ان الزمان والمكان عند عدم الذكر من
قبيل المحذوف دون المقدر فلا يقبل التخصيص اتفاقا
اقول الذي يفهم من كلام ابن الحاجب لزوم العموم في الزمان
والمكان ويوجه بما قدمنا في النهي ان عموم الاشخاص يستلزم عموم
الاوقات والاماكن وسائر الاحوال مع انه مطلق فيها ولكن من
حيث ان المحافظة على المفعول مثلا يستلزم ذلك اذ اي شخص
وُجد في اي ظرف او على اي حال فهو من افراد العام هكذا حققه
ابن دقيق العيد والصواب خلاف ما قال فان معنى المطلق ان
يصدق على الافراد احتمالا فقد قلنا اعتبار اي قيد لكن على

جهة البدل لا على جهة الشمول حتى لو نص المتكلم على ان الحكم
لازم للمطلق مع اي قيد خرج عن كونه مطلقا وصار مقيدا ولم
يصر انضمام العموم الاصطلاحي في شيء لانه لم يدخل تحته افراد
حقيقة انما هو فرد واحد معتبر بقيوده المتعدده كلو كان الحكم
الخبز على اي قدر صدق به من كونه كثيرا او قليلا من بر او غيره
منفردا او ممزوجا اختيارا او ضرورة شريا او بيعا او صبغا او
نحو ذلك من القيود لم يقل في مثل هذا انه عام وان عم القيود
ولا انه مطلق وان كانت تحته مدلولات المطلق لانها صارت
مجموعه لا على البدل اما دعوى الشارح الاتفاق فيحتمل انه
اراد بنا على تحريره لمحل النزاع وقد ذكر السعد ما ظاهره ان
حال الحذف للمفعول مطلقا متفق على انه لا يراد الزمان و
المكان البتة ولا ادري من اين جا هذا الاتفاق فان مدعي
العموم في المفعول يسوغ له دعوى العموم في الزمان والمكان
فانه فرق لا يتقابل ولا الزام الا بحجيح عليه ويحتمل ان الشارح
اراد الاتفاق على ان العام مطلق في الزمان والمكان مطلقا
اعني مع حذف المفعول ومع ذكره فيرد عليه ما ذكرناه **قوله** وبالفرق
بان الكلي الخ يفهم من هذا ان الزمان ليس من مدلول الفعل
بحسب الوضع كما زعمه كثيرون وزاد بعضهم ان مدلوله ثلاثة
اشيا حدوث الحادث وزمان وفاعلها وذكر الرضي والحق
ان الفاعل بالعقل والزمان لازم فقط والمدلول الوضعي حدوث
الحادث فقط وقد اقر بذلك المصنف حيث قال وبالفرق الخ اذ لو
كان الظرف مدلولا وضعيا لزم من تعقل الموضوع تعقله
فاحفظه فانا كررناها ولم نر ذكرها فصلا في كلامهم وانما قلنا

ان العام

ان العام مطلق في الظرفين لان العقل انما حكم بهما لاحتياج
الفعل اليهما وذلك يحصل بالمطلق واعلم ان سائر الاحوال كذلك
كما ذكرناه **قوله** فالمراد بالقيد المطابق للمطلق الخ هذا تصريح بما ذكرنا
ذكره ووجهه ان الاحكام التي هي من خواص الامور الخارجية وان
وجهت في ظاهر اللفظ الى الماهية فاحالة وقوعها على الماهية
والتصاقها بالماهية بها تصرف معناها الى ما يطابقها في الخارج و
هو المقيد فان قلت فهل يكون حقيقة فيهما قلت ما زال
السعد يوصي به في كتبه وهو كما قال وقد زعم ابن جني وحكاه عن ابي
علي الفارسي ان الاستعمال في افراد الماهية الخارجية مجاز لانه
حقيقة في نفس الماهية ذكره في موضع استدل به على اكثرية المجاز في
اللغة وبكثرته على الحقيقة وسائر الناس على خلافه وربما يسلم انه
كثير المجاز بدون هذه الدعوى وربما لا يسلم ايضا لانك اذا نظرت
الى كل فرد من المسميات لم يخل عن حقيقة وكم خلي معنى عن المجاز و
كانه نظر الى شخاص المجاز في المحاورات لا سيما ما يفتقر الى المبالغة
والتنميق كالرسائل والخطب والاشعار وقرب كلامه الى الحجاج
بمثل ما ذكرنا يدل على الخلاف مطلقا وكذلك مثل ضربت زيدا وانما
يقع الضرب على بعض جسده وسرد من ذلك اشيا كثيرة وكذلك
في الخصائص حسبما نقله السيوطي في المزهر وحكى عن ابن جني
بمثل ضربت زيدا بان الاحكام منها ما يرجع الى جملة الشخص كجاء
زيد وامن وكفر وعلم وجهل ونحو ذلك ومنها ما يرجع الى الابعاض
ومنها ما يحتمل وضربت زيدا من الاول حقيقة اصلية او عرفية
عامة فان قلت يلزم من الحكم بكونه حقيقة في الماهية وفي
افرادها الخارجية الاشتراك في كل لفظ قلت اشار السعد

فيما مضى وقد حكيناه عنه في بحث الحقيقة والمجاز واشار اليه في المطول
في معرض ذكر الماهية وافرادها فصرح به في شرح الكشاف عند
شرح تفسير أم بين حين استشعر لزوم الاشتراك في مثل سمعت زيدا
وزأيت زيدا حيث يراد به اللفظ تارة والمعنى اخرى فقال من شرط كونه
مشتركا كا فصلا والى الان ما تجلى لي هذا كما لم يتجل لي صدق
المطلق على المقيد حسبما ذكرناه في الامر والله على كل شيء قدير
لا يكون عاما في اقسامه لانقسام مدلول الفعل الاصطلاحي ومتعلقه
قد يكون بحسب الاشتراك اللفظي فلا يعم الا على رأي مضى وهو رأي
الشافعي ومن وافقه فيكون مجملا ومثله صلى بعد الشفق ولا يعتبر
المصحف الا طاهر والدخل بها وهما طاهرتان وقد يكون في المواطي
نحو صلى لا دبير الغرض والنفل قدر مشترك بخلاف الطهارة عن
الحدث وعن الخبث وعن الاكبر والاصغر لانه ليس المراد مطلق
النظافة والقذر على ما هو المعنى اللغوي والصواب كما قررناه وربما
في المقتضي ان يكون هذا من المطلق لا من المجمل فيكون مبينا لا مجملا
خلاف ما اختاره المصنف وقد يكون الانقسام بحسب الوقت كان
تجمع بين الصلاتين وبحسب الامكان نحو نهي عن الصلاة بعد العصر
فتصدق على مكة وغيرها وهذا المثال لصحيح لك قولنا بوجوب الحمل
على الاطلاق اذ لا نقول احد انه النهي المذكور مجمل والذي قال انه يعم
الاحكام ماكن اما ان يريد توسط المحافظ على افراد العام كما زعمه
ابن دقيق العيد واما ان يريد ان مثل ذلك عام في الاماكن بنفسه كما
هو ظاهر كلام ابن دقيق العيد في شرح العمدة فهذه المسئلة حيث جعل
بين احاديث النهي وحديث اطلاق الطواف والصلاة في اي وقت
عموما وخصوصا من وجه فلا يتم ذلك كيف وهو مصرح بخلافه حيث

بيّن ان العام مطلق في الازمان والاماكن وساير الاحوال واما ما
قال انه يلزم من المحافظة على افراد العام عموم الظرف ونحوه فانه
لا يتم لو ذلك في الاثباتات انما يتم في النفي والنهي وان شئت فاضرب له
مثال الزمان الذي اسلفناه في النهي وذلك بان تقول لا يأكل كل منكم
الزمان لي فانه يشتمل من اكل في وقت واحد وحال وزمان فالتعميم
في النفي والنهي انما جاء من منع حصول الماهية في الخارج لا من
المحافظة على افراد العام كما زعمه اذ ذلك لا يختلج بعين المذهب
اذ المحافظة فرع التعميم فيدور فان قلت فاي فرق بين مذهب من
قال يلزم من عموم الاشخاص عموم الاحوال والظروف ومذهب من
قال هو مطلق فيها لعموم لما ذكر قلت ان اراد الاول انها وضعية
والا فلا فرق فان قلت كيف يكون دلالة المطلق عليها حقيقة و
ليست بوضعية بل عقلية قلت هذا سوال عام للدلالة الالتزامية
مطلقا لا يختص هذه الصورة والدلالات الثلاث كلها محتاجة
الى العقل ومحتاجة الى الوضع والنسبة تكون بادنى ملابسة فان
كان تخصيصهم المطابقة بالوضع والالتزامية بالعقل اصطلاحا
فامر سهل ووجهه واضح لان الاولى ليس بالوضع والاخرى ليس
بالعقل مع انها انشأت عن الوضع اذ لا يدل العقل عليها الا بعد الوضع
وقد تقدم عن السعد انه يعتبر في الحقيقة الوضع لوضع قصدا فلزم
على زعمه ان كل التزامية غير حقيقة او يقال اوصاف اللفظ لا توصف
بها المعاني لحقيقة ومجاز ونحوهما يختص بالالفاظ واما قولهم
معنى حقيقي ومعنى مجازي فوصف بصفة ما دل عليه والالتزامية
لم توصف عرفا بوصف ما لزمت عنه وثمرة هذا ان تقديم بعض
الالتزامية على بعض انما يكون بحسب البيان والوضوح لا بحسب الحقيقة

لو كان قالوا معنى حقيقي ومعنى
مجازي بدون الحاق الياء
لصح ما ذكره المولف
رحمه الله

والمجاز واذا تتبعت تصرفاتهم وجدتها موافقة لهذا والله اعلم
نحو قول الصحابي نهى عن بيع الغرر لا شك ان المفروض ان الصحابي لم
ير ومعنى هو مدلول عام لان الواقع لا يكون الا شخصيا فتعبير
الصحابي عن المعنى الشخصي بلفظ عام ليس تعبيرا مقصورا على الواقع
بل اعم منه فاتيانه بذلك الاعم مجرد اجتهاده لان المفروض انه لم
ير ومعنى لفظه بل اخص منه فيؤول الكلام الى ان اجتهاد الصحابي
حجة وفي المسئلة والمفرق بينهما مفرق بين ذوي الارتجال فقوله
قلنا خلاف الظاهر خلاف الظاهر ويلزم في كل مجتهد لانه عدل
عارف ولذا كان المصنف مخالفا للاكثر في هذه المسئلة بل ولنفسه
في ان مذهب الصحابي ليس بحجة اذ هي هي ثم اعلم ان العموم
المذكور هنا هو من دخول اللام على الجنس وهو عام عند الاكثر
وتحقيقه ان اللام اشارة الى الماهية نفسها او الى افرادها بعضا
او كلا والبعض معين او مبهم فهذه المعاني كلها تفتقر الى قرينة
الا الاستغراق فيكفي فيه عدم القرينة لان سائر المعاني تخصيص
لفرد بلا مخصص وهو نحال الة التعريف وضعت لتعيين المراد
فتحملها على السوق فاذا لم يفهم ما اراد المتكلم وجب التوقف
علو حتى يدل على مراده دليل وقد ذكر الشريف الجرجاني ما يدل على
هذا المعنى فاذا كان محتملا لنفس الماهية والافراد مع قيودها
فالاستغراق احد المحتملات فتقديمه بلا دليل تخصيص بلا مخصص
ورجحه في التلويح بعموم الفائدة وبكونه طريقة ممنوعة وامارات
اللغة ويكثر الاستعمال وقد حققنا ان الكثرة في مثل ذلك الكثرة
الواقعات المعبر عنها بها لا لايثارها كما حققناه في الحمل المتعاطف
مع انه خلاف صحيح كلامه في المطول قاله في توجيه كلام الكشاف

ان اللام

ان اللام في الحمد للجنس الاولى ان كونه للجنس مبني على انه المتبادر الى
الفهم الشائع في الاستعمال لا سيما في المصادر وعند خفاء قرائن
الاستغراق او على ان اللام لا يفيد سوى التعريف والاسم لا يدل الا
على مسماه فاذا لا يكون ثمه استغراق انتهى ثم نقول واذا سرى
عدم ظهور الاستغراق فليس بعام وح فاما ان يكون المطلق
حكما خارجيا او مطلقا ان كان حكما خارجيا كان الظاهر الاطلاق
في اقسام الامور الخارجية والا فالاطلاق فيها او في الماهية
فان قلت انه اذا اتبعت بكل كان تاكيدا مدلوله مدلول
الاول وان اتبعت ببعض كان بدلا مدلوله غير مدلوله فيلزم ان
يكون المطلق حقيقة في الكل مجازا في البعض قلت كل وبعض
انما اتى بهما لبيان ما اريد بالمطلق وكل حقيقة فلو كان الكلام
ظاهرا في مثل ذلك كالماء والعرض لم يكن بنا حاجة الى هذا الدليل
لانه ليس بمطلق وح وان كانت غير ظاهرة كالعسل والماء وكل مطلق
لم يفد كلا وبعضا الا بعين المراد فليتامل فانه دقيق قوله
مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر اقول
قد حاموا على تحصيل مقصد في هذه المسئلة وهاموا وحاموا فيها و
لحوا ولم يحصلوا منها على طائل والذي فهمناه من مجموع كلامهم
هل يلزم في المعطوف والمعطوف عليه اشتراكهما في القيود والصحيح
المعلوم من كلام المحققين من النحاة ونص عليه الرضي انه لا يلزم
الاشتراكهما الا في الحكم الذي لاجله وقع العطف قوله مثل يا
ايها الناس ليس خطابا لمن بعدهم وانما ثبت الحكم بدليل
اخر تعالى ماذا تريدون بهذه المعاني اتريدون انه لا يسمى مخاطبا
ثم ترتبون على ذلك انه لا يلزمه الحكم الا المخاطب ام تريدون انه

لا يلزمه مدلول ذلك الكلام فقط من هذا الدليل مثاله قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى
ذكر الله فيقولون ابن مسعود مثلا يصدق فيه مسمى مخاطب ولا
يصدق في ابن المسيب ويترتب على الصدق وعدمه لزوم السعي
وعدمه بالنظر الى هذا الدليل امر يقولون يلزم السعي ابن مسعود
من هذا الدليل ولا يلزم ابن المسيب فنقول على الاول الخطاب
نوع من الكلام ولا يوجد الاخص بدون الاعم والله سبحانه
لم يكلم ابن مسعود حقيقة فلم يخاطبه حقيقة ولا كلم النبي صلى
الله عليه واله وسلم حقيقة وقد اختص الكلام حقيقة في هذه الدار
موسى عليه السلام بحسب ظاهر الامر ولو جوز تكليم النبي صلى الله عليه واله وسلم
كان في الاسرى مثلا فالقطع انه لم يعم كل حكم وانما وصل كلامه
سبحانه وتعالى الى جبريل عليه الصلاة والسلام كيف شاء الله سبحانه
ثم خاطب جبريل محمدا صلى الله عليه واله وسلم به ثم خاطب صلى الله
عليه واله وسلم بعض اصحابه من واحد فاكثر ثم بلغ الحاضر الغائب
ثم الموجود من يوجد بعد وجوده الى يومنا هذا فالغائب من
الموجودين والغائب من المعدومين سيان لا فرق بينهما اذ لم يخاطب
كل الا بعد ارتفاع موانع الخطاب وحصول شرائطه فوصف حضور
الوجود ملغى قطعا وعلى الثاني عدم الفارق بين المكلفين اذ كل
مكلف قد سمع القران من سامع مثله ولم يسمع احد من الله سبحانه
ووصف حصول الوجود وقت نزول القران ملغى قطعا ولا شك
ان ذلك موجب للحكم والا كان تعطيلا لدلالة الكتاب العزيز اذا
تقرر هذا علمت انتفاء الخطاب الحقيقي عن كل مكلف اعني كونه
مخاطبا من الله سبحانه لما ذكرنا ان الخطاب اخص من التكليم وقد انتفى

التكليم

التكليم فتعين ان المراد لزوم الحكم لمن بلغه الحكم الدال عليه بواسطة
كالنبي صلى الله عليه واله وسلم او بوسائط كسائر المكلفين ثم نقول
والسنة النبوية اعني كلامه صلى الله عليه واله وسلم وما هو في حكمه
مساوٍ للكتاب العزيز فيما ذكرنا لانه وان كان يصدق انه صلى الله
عليه واله وسلم مخاطب لمن واجهه بالكلام فقد حققنا ان وصف
الخطاب ملغى اذ ثبت الحكم في الكتاب مع انتفاء المخاطبة الحقيقية
فقد وضح كفلق الصبح استواء اول المكلفين واخرهم واستبان
صحة قول من قال ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله
عليه واله وسلم كما رواه العلامة عن الكتب المشهورة على ما ذكره السعد
واستقربه والله اعلم **قوله** مثل خذ من اموالهم الخ اذا قلت خذ
من دراهم زيد فلا شك انه يصدق باخذك درهما او بعض درهم
ويقع الامتثال سواء جعلت من لابتداء الغاية او لمعنى بعض ولو اخذ
من كل درهم شيئا لكان محققا ايضا فلو منع من المعنى الاخر
مانع من عرف او غيره لم يصير المعنى الاول مجازا بل هو باق على
حقيقته وقد تبين لك من هذا انه مطلق يصدق باخذ الفرد
والاخذ من كل فرد وهذا الذي ذكرنا جار بعينه في خذ من اموالهم
فهو مطلق فيهما فيصدق في الفرد كما يصدق في الاخذ من الاول
على كلا معنيي من اذ من ابتدا من احد الانواع والاشخاص فقد
ابتدا من مجموعها وكذلك بعض البعض بعض على ان الظاهر
هنا هو التبعيض سواء كان بمعنى ذلك محققا اعني انه بمعنى العرف
او لم يثبت اذ هو يصدق على البعض فالتبعيض لازمة فمن اخذ
درهما او نافقا او تمرا من اموالك لا فرق بينه وبين من اخذ درهما
ونافقة وتمرا في انه اخذ بعض اموالك وقد لزمهم امتناع الحقيقة

في مثل ذلك لا نزعم انه ترك كل درهم لمانع فكل اخبز سوى ذلك
لا يصدق عليه هذا التركيب لا مجازا والعموم ان ما الاجناس
فلا يعم الا باعتبار انقسامه الى حصص والانقسام قد
يكون للتعيين والتشخيص وهو الافراد وقد يكون باعتبار امر اشتركت
فيه حصص دون اخرى وهو الانواع فيصدق الجمع على الامرين
حقيقة ويلزم منهما ان من حلف لا اكل من الفواكه ولا ركب من المركوبات
ولا شرب من الامواه ولا اكل من الحبوب ولا نكح من النسوان انه
لا يحنث حتى يستوعب الانواع فلو فعل كل شيء الا انه ترك الخوخ
والفيل وماء البحر والعدس والنصرانية ونحو ذلك مما لا يحصى
لم يحنث وذلك حيث يقول اردت بحسب الوضع ولا اظن عاقلا
انه يفتي بذلك فضلا عن فقيه واذا تحرر انه مطلق فقد
حررنا فيما مضى كيفية العمل بالمطلق وانه يسقط اللزوم بالفرد
ويبقى ما عداه محتملا لا ظاهرا له فيعمل بعد بالبراءة الاصلية حتى
يظهر دليل على كل او بعض فيعمل به وقد ظهر بهذا صحة قول
المصنف لنا انه يصدق فيه لانه شان المطلق وليس لعادة الدعوى
واما قول الخصم انه بمعنى كل اي للعموم فاعادة للدعوى وكان
المصنف طوى المنع الذي هو وظيفته ثم تعرض للفرق بين عامه فان
صح والا لم يضر والله اعلم ويدل لما اخترناه قوله تعالى يا معشر
الجن والانس الم ياتكم رسل منكم على ما يقال ان الرسل في
الانس خاصة **التخصيص** قوله قصر العام
على بعض مسمياته قال الشارح يتناول ما اريد به جميع المسميات
اولا ثم اخراج بعض كما في الاستثنى وما لم يرد الا البعض منها ابتدا
استعمالا في غيره انتهى قد قدمنا تحقيقه ان كل عام يراد به الخاص

فهو مجاز

فهو مجاز ولكنه يقال اما ان يريد المتكلم معنى العموم ثم يقصد
الاخراج واما ان يريد افراد العام المتقدم بكونها غير المستثنى ان
اريد الاول لزم الكذب في الخبر والبدا في الانشا وعدم صحة التعليق
في انت طالق الا ان يكون كذا ووالله لا كلمت زيدا الا اذا كان كذا
وعلى الجملة يبطل التعليق مطلقا فيما يستفيد الاحكام لانه لم
يعلق الانشا بل انشا التعليق وقد صرح الفقهاء في غير موضع بلزوم
ارادة الاستثنا في نحو ما ذكرنا من اول الامر بعينه وان اريد
افراد العام المتقدم باخراج المستثنى لزم ان الاستثنى كغيره
قد اريد به العام الخاص فلا يصح استثنا الاستثنا وانما
العذر عن اتفاقهم انه مخرج فهو انهم ارادوا الدخول بحسب
الوضع فلما استثنى المتكلم علمنا انه اراد بالعام الخاص ويكفي
هذا العذر وقد قال سعد الدين في بحث الاستثنى ان
المراد بالاخراج المنع من الدخول لانه ان اعتبر في حق تناول
اللفظ فهو باق لا يخرج عنه وان اعتبر في حكم الارادة فلا دخول
فلا اخراج انتهى ومثله ذكر الزركشي في البحر وذكر فيه ايضا ان
الكوفيين لا يقولون ان المستثنى مخرج وان قول مدعي الاجماع
غير صحيح هذا كلامه وهذا يحتاج الى التثبت والذي ذكره الرضي عن
الفرا انه يكتفي بجواز الدخول مجيزا في نحو جاء القوم الا زيدا وهذا لا
يقدح في دعوى الاجماع وقد يحتمل ان يكون التبس على الزركشي هذا
بذاك ويحتمل ما قال فليحقق والله اعلم واطال الزركشي من
كلامهم في الفرق بين العام المخصوص والعام الذي اريد به الخصوص
بما لا طائل تحته واوضحها قول ابن دقيق العيد ان الاول اعم
وانه يقال انه منسوخ بالنسبة الى البعض الذي اخرج انتهى وهو في

بمقتضى ما بحثناه ان من يدعي مدلول العام الوضعي اذا استثنى صار رافعا
للمستثنى ويلزم الكذب او البدا كما بيناه هنا وفي النسخ قبل الامكان
اذا عرفت ما ذكرنا صحة مذهب من قال ان الحكم متاخر
وهو الحق ووجهه ان الحكم على المقيد فلا يمكن قبل تمام القيد
وهكذا كل مقيد وقد ذكرنا نحوه في التلويح وفي مواضع اخر فيتجلى
عنك اشكالات كثيرة يدندنون حولها في ابحاث المستثنى
الا ترى ان قولنا لا اله الا الله يحمل على ما قررناه الى قولنا الاله
المعبود بحق غير الله منفيون وليس فيه من الاشكالات شي
فهو مثل قولك غيرك لا يجود اذ وجود الجود معلوم وانما النفي
عن غيرك يحصل فيك وكذلك الا الله مسلم انها الله شك ونفي
غيره يحصر المدلول عليه تعالى والكناية اقوى من الصريح وهو
معنى التوحيد وهذا انما يحسب الاصل وقد غلبت هذه الكلمة
الكريمة وصار مدلولها الاثبات والنفي معا المجيبها لذلك في جميع
الموارد ولهذا اكتفا بها الانبيا ومتابعوهم في اسلام المتكلم بها
وحكموا عليه باقراره لله تعالى بالالهية وتوحده بها وصارت
دلالتها اوضح دلالة على ذلك وقد ذكر هذا ابن دقيق العيد
حكاه عنه ابن دقيق العيد الزركشي وهو معنى جواب من قال
ان المستثنى مسكوت عنه ولكن هذا التحرير للمراد اوضح تحريرا
والله اعلم **قوله** واورد الدور وجهه لزوم الدور فيه
في تعريف العموم والخصوص ان الالفاظ المشتقة من مصدر
يجمعها اذا اخذ بعضها في بعض كان دورا اذ تتوقف معرفة هذا
المحدود على معرفة ما وافقه في الرجوع الى ذلك المصدر فلو
توقف المحدود على الحد المتوقف على معرفة المصدر لزم العكس

اذ لا يعرف هذا حتى يعرف ذاك بمعرفة مصدره على فرض صاحب
الحد فيقال له ولا يعرف الحد حتى يعرف المحدود وكذلك وحاصله
ان معرفتهما متلازمة فان زعمت وقوف الحد بها على الاخر فذلك
حاصل في العكس فيتوقف كل منهما على الاخر ولهذا جعله الشارح
المحقق من تعريف الشي بمثله واما قول السعد لا يرد للفرق
بين مفهوم الاحراق والاحتراق فشي خارج عن المراد اجنبي
عن الجامع وكثيرا ما يتعلق بذلك كثيرا والسعد ارفع من ذلك
وانما وقع ذلك منه في حال فترة لانه يتكلف ان يجري الكلام على
مذهب الاشعري ثم رجع القهقرى فشغل الحيز بلا شي **قوله**
والاستثنى المنقطع فيه حقيقة اه لا شك في الاستعمال لغة والاصل
الحقيقة واما الظهور الذي يتضمن علامة وهو التبادر فيمكن
ان يكون سببه كثرة وقوع الاستثنى المتصل في الكلام كما انه
يتبادر من اشترى اللحم اللحم الغنمي لا لحم الاوعال والارانب ونحو
ذلك وكذلك كلما له هذا الشان من المتواطي والمشترك كما انه
يتبادر من الاسد لا ضرب من العنكبوت وهو مشترك فيهما كما ذكر
للشارح وامثلته لا تحصى ويحمل فيها الاقتصار لظهور المتصل كما
ذكرنا فقد تبين ان الظهور وعدمه لا يصلح للحكم بين الحقيقة و
المجاز في مثله والتحقيق ان الظهور والتبادر انما ينشا ان
عن غلبة استعمال اللفظ وذلك يختلف فيتبادر المعنى في عرفنا
فانه يدل على الحقيقة في عرفنا لا في اصل اللغة والنزاع ههنا
هل المنقطع حقيقة لغة اصلا او عرفا لغويا لا عرفا حادثا اذ
لا يصلح تفسير الكتاب والسنة والاعراف المتقدمة بعرف حادث
وهذه قاعدة مطردة ومغلطة فاشية اعني تفسيرهم الكلام المتقدم

بالعرف الحادث فان ثبت ظهور ونادر عند اهل العرف المتقدم
حمل عليه ثم اذا لم يثبت مجازيته المنقطع فبينه وبين المتصل قدر
مشترك هو ملابسة المستثنى للمستثنى منه فهما من المتواطي وحاصل
الاعتراض منع المجازية والتشكيك في الدليل بما ذكر والاصل
الحقيقة في كل لفظ سيما في المتواطي فانه لابد وعليه ما اوردنا
على المشترك فاسترجل قوله فلم يسند الا الى سبعة وهو الصحيح
توضيحه ان دلالة الالفاظ على معانيها بمنزلة الاشارة الحسية
فكما تشير الى اصابعك الخمس وتستثني البنصر فتقول هذه لعقتها
الا هذه فكذلك قولك اصابعي الخمس لعقتها الا البنصر اردت الخمس
جميع الاصابع ثم لم تحكم عليها كلها بل على الاربع عن [illegible] لعقت
الاربع منها غاية ما انك لم ترد الخمس المطلقة بل المقيدة باخراج
البنصر منها اي الخمس المقيدة باخراج واحدة منها لعقتها فتصير
على الاربع وهذا شان كل مقيد كما مهدناه قوله في الشرح [illegible]
[illegible] ان مذهب الجمهور [illegible] القاضي قال
الشارح ابو بكر وهو الرضي عبد الجبار وليس يقول لها معان عامة
من مفاسد الاشتراك وثمرات الهوى وكلامهما قاض عن ان المعتزلة
يقتصرون على اطلاق القاضي على عبد الجبار ويطلقون على ابي بكر
لفظ الباقلاني فقط والاشاعرة بالعكس وهو امر هين انما
سهناك على وجه الغلط في النقل وتحقق اوتيه المصنف [illegible] مع
الاشاعرة لكثرة ذكرهم عن ابي بكر وذلك بخلاف المعتزلة قوله الاول
غير مستقيم الخ قال في بعض الشروح الكلام مدفوع اذ القائل بجعل
الاستثناء مخرجا عن المسمى لا عن المراد ولا شك في سقوط الكلام و
هو ظاهر قوله في الشرح اعلم هداك الله لقصد الى حاصل ان

مذهب

مذهب الجمهور زعمه ان العشرة المقيدة بالا ثلاثة اطلقت على
السبعة مجازا وان مذهب القاضي ان افراد هذا المركب تصدق
على معنى هو مدلول سبعة وح فالحكم الا على مدلول سبعة في
العشرة المطلقة على مذهب الجمهور حقيقة فالمذهب الثالث راجع
الى احد المذهبين لبقاء المفردات على ما كانت عليه قبل هذا
التركيب ووقوع الحكم على ما يصدق عليه مدلول سبعة ليس الا
وحين كان في كلامه شهر باضمحلال المذهب الثالث قال المحشي
هذا اعتراف بحقيقة المذهب الثالث يعني لما ذكر من عدم تغير
دلالة الافراد وتاخر الحكم وهذا تدقيق لكن مذهب الجمهور
ناظر على علم ان العشرة المطلقة مراد بها بعض مدلولها اعني سبعة
والة الاستثناء والمستثنى قرينة ويكون من باب التخصيص ولو
اراد ان العشرة المقيدة لم يكن تخصيصا فكيف تعرض الشارح
عن ذلك ويخترع لهم مذهبا وهو افتراء السعد حتى جعل بعض
الزاماته للشارح اعني في تصريحه اعني السعد للمذهب الثالث
كون العشرة اي المطلقة مجازا عن السبعة كانه لا قائل به فلينظر
فانه عجيب منهما ومن هذا قول الشارح لان العشرة بعد اخراج
الثلاثة وقبلها مفهوم واحد قلنا ان اردت بحسب الوضع فمسلم
وهو خارج عما نحن فيه وان اردت بحسب ارادة المستعمل فممنوع
عند الجمهور والحقيقة الصحيح في المذاهب فهو ما اخترعه
الشارح وزعمه مذهب الجمهور ورده الى المذهب الثالث
اعني الحكم على العشرة المقيدة بالا ثلاثة وان صح ان القاضي اراد
ما زعمه العضد فمرحبا بالوفاق واتحدت المذاهب الثلاثة لكن
نقل الاصوليين مع كثرتها وتلوين عباراتها على ان مراد القاضي

ما قاله ابن الحاجب وكذا لكلام في مذهب الجمهور فقد احسن
الشارح نظرا وافتقر نقلا **قوله** شرط الاستثناء الاتصال
لم ان لهم في هذا دليلا واضحا فمثلا ان لا نعلم صدق ولا كذب
لا دلالة فيه لانه يقال اذا امت لتلك الجملة المفيدة التي يصح السكوت
عليها حكم عُدّ به طاهرا حتى يظهر خلافه كسائر التخصيصات
فتحمل على الطلاق والعتاق ونحوهما لثبوتهما ظاهرا حتى ياتي
الاستثناء الكاشف عن ارادة خلاف الظاهر واما اليمين فاضعف
اذ حكم الشرائع غير محصورة في عقولنا ولا نعد في نعص الكلام
مع التراخي دون الاتصال اذا تعلقت بذلك حكمه واستدل
البيضاوي بالجماع الادباء وهذه مصادرة اذ دعوانا ان الاتصال
يجب لغة فيعسر المعنى لانه يحتاج اى معلوم من اللغة فهو دعوى
الضرورة في محل النزاع واقوله اى احسن دليل النوع
على الصحيح من تاخر الاسناد في الاستثناء فكان يلزم من جواز
الانفصال الجواز بين كلام مسند ومسند اليه ويتسع الخرق على
الراقع ولا يحسن احد على دعا ذلك ولا نجد فرقا بين اسناد
واسناد واسناد **قوله** لم يفعل صلى الله عليه وسلم ولكن عن عمه الخ
تعالى شرط الاستثناء ان يراد المستثنى حين اراد المستثنى
منه والذي حلف من شي لم يرد ذلك اولا يلزم ان يريد فيبطل
الاحتجاج بما ذكره ويرد عليه غيره ذلك الا ان وضوح ما ذكر يغني عن
غيره **قوله** ان عبادي ليس لك الخ تعالى الاستثناء للغاوين
ليس بالنظر الى ما سبق وتحقق وانما المعنى ليس لك سلطان
قهر كما انه ليس لك سلطان حجة لكن من سلطك على نفسه باغوائه
لك بسوء اختياره فهذا المعنى لا يختلف باختلاف وقوع الغواية

بعد الا الادم

او الهدى على الجمع او بعض وبعض ولهذا الامر نظاير وقد
ذكرنا فيما كتبنا على الكشاف من الابحاث المتفرقة عند قوله ليبلوكم
ايكم احسن عملا وتفسيرهما التفضيل بحسب المومنين بحسب
وهو من القبيل الذي ذكرنا **قوله** كلكم جائع الا من اطعمته
هذا حديث قدسي مشهور والعجب من غفلة الشارح بل زعم
السعد ان جمهور الشارحين كذلك ثم الظاهر ان الاستثناء
من الاحوال والمعنى كلكم ذو جوع اى كل واحد منكم اى واقع
عليه ذلك في جميع الاحوال الا في حال شبع من اشبعته هذا
ان تكلفت لجعل الاستثناء متصلا كما فعل الزمخشري في لا عاصم
اليوم من امر الله الا من رحم وان حمل على الانقطاع فواضح
اي لكن من هداه الله ونحوه فهو المهتدي وكذلك في الاية فهو
المعصوم المرحوم كما ذكره الرضي وايضا اذا حملت اسم الفاعل
على الحدوث اى امكن الاتصال بما ذكرنا وان حملته على الاطلاق
اي شانه ذلك تعين الانقطاع اذ لا يخلو العبد عن ذلك الوصف
اشبع ما يكون ومثله والعصر ان الانسان لفي خسر **قوله** لما
اتفقوا على عادة مراده ان العادة تحيل اجتماع الكثير مع تباين
الاوطان والآراء وطبائع الا من الدليل كما مضى في اثبات الاجماع
وليس مراد الاحتجاج بالاجماع كما اوهم العضد وصرح به السعد
وانما يرد هل اذا داجماع الكل كما يوخذ من الشارح او الاكثر **قوله**
الاستثناء بعد جمل الخ فان اتفقوا انه مع وجود الدليل يصح الرجوع الى
كل واحد على الجمع وعلى المعرفة اعني الاولى منفرده او مع
الوسطى او مع الاخرى ونحو ذلك سائرها فان قلنا ان ذلك
حقيقة كما هو اصل الاطلاق فذلك معنى المطلق الا انه لا يمكن

في متن الشرح

ذكر السعد ان
المصنف اى ابن
الحاجب صرح
في المنتهى بان
المراد اجماع
الاكثر لا الكل
ودعوى العلم
به

مصرح

استعماله مع عدم الدليل فستي مبهما واقفا على الدليل المعين لاحد
المحتملات وهذا المعنى لم يزمن ذهب اليه وهو جرى على الاصل
فتعين ولا يحتاج الى دليل ومن ادعا الاستقلال عن فعليه الدليل
وفي بعض النقول ما يوهم انه قول الشريف الموسوي لانه القدر
المشترك وفي كثير منها كهذا المختصر وشرحه وشرح شرحه
انه مشترك عنده هذا والمذاهب المحققة بعد ذلك عوده الى
الاخير وعوده الى الجميع لان سائر المذاهب التي ذكر فيها ظهور
الانقطاع العارض ونحوه لكن ليست محققة لان ذلك الانقطاع
ونحوه نوع من الدليل وقد قلنا لا خلاف مع الدليل وان وقع الشك
والخلاف في كونه دليلا مثلا فهو بحث اخر مستقل ثم اهل ذينك
المذهبين هل ارادوا الظهور فيما ذهبوا اليه بحسب الاستعمال
العربي فيكون حقيقة فيما ذهبوا اليه مجازا فيما عداه ام ارادوا
الترجيح بنوع مناسبة كالقرب في مذهب الحنفية والفراغ من الحكم
في مذهب الشافعية وعلى كلا التقديرين اشكال اما الاخر فلانه
اثبات اللغة بالترجيح ولا تثبت الا بالنقل واما الاول فلانه انما
يعرف ذلك بالنقل من المعتبر لموارد الاستدلال وقد ظهر اختلاط
المعتبرين فيما لا فرق فيه كما ترا من علماء العربية والاصول في اخال
الظهور وشبهه ان اكثر موارد الاستعمال فيها القرائن المعينة
للمراد والذي لا قرينة فيه قليل بالنسبة والذي فيه قرينة مختلف
جدا لانه على حسب ارادات المستعملين واغراضهم والذي لا قرينة
فيه اصلا لحكم فيمن امرنا باخذ كلية وليس في البين امر غالب
يسبق الى فهم الناظرين الى العرف الاول حتى يجعله حقيقة وما
عداه مجازا واما مذهب الوقف فان ارادوا ما اشرنا من عدم

آه الامن باب وامر عجا علا صحا الاله

الظهور

الظهور فظاهر الا انه لتسميته وقفا اذ صاحب المطول ليس
بواقف والا لكان مجملا لا مطلقا وان ارادوا لا ندري اهناك
ظاهر ام لا ثم على فرض ظاهر لا ندري ما هو فهذا بعيد جدا
لانه ان كان ذلك لتعارض الادلة فقد عرفت ما ذكرنا على وجه
الاستدلال وبما الاستعمال والمناسبة وان كان لتجويز ظاهر
اضاعه قوم لكنه ثابت في علم الله تعالى جرى ذلك فيما الاخص من
الابواب التي لا تكليف علينا بمعرفتها فليتامل فقد اوجزنا و
نرجو وضوحه لمن زاده على الحقيقة فان قلت هذا
تصرف علماء فنون العربية على الترجيح فكيف تمنعه قلت انما منعنا
في صوره ويلحق بها ما ساواه وحاصله ان كل ترجيح سواء كان
من قبيل اللفظ او من قبيل المعنى ان افاد ظهورا اوجب
حمل الكتاب والسنة والعرف الاول عليه دون المرجوح ووجب
العمل عليه وان لم يبلغ الى ذلك امتنع العمل على ما ليس براجح وذلك
كسائر الادلة ومقدماتها فان ما نحن فيه مقدمة من مقدمات
دليل الحكم والذي منعناه لا يفيد ما ارادوه كما مضى من مذهبي
الشافعية والحنفية اعني القرب والتحكم اذ هو اثبات اللغة العربية
بالاعتبار ولا تثبت الا بالنقل او ما يقوم مقامه من الحاق الفرد
بالاعم الاغلب كما مضى ثم ههنا اشكال هو ان المستثنى
معمول لما قبل الا عند الجمهور فمواردة العوامل على معمول
واحد والجمهور على منعه في النحو ويكون هنا كما ترا وقد
ذكره الزركشي وقد نبهناك على نحو هذا من صنيعهم فيما مضى وكيف
يخالف الرجل نفسه بالعشي والضحى وايضا ذكر الرضي ان منعهم
توارد العوامل النحوية كالفرع على منع توارد المؤثرات الحقيقية

والقايل بالتوارد في النحو شذوذ و في المؤثرات الحقيقية
جمهور على ان الفرق بين الفنين واضح لان عوامل النحو
امارات يحدث عندها المتكلم النصب والرفع مثلا كما ذكره الرضي
نفسه فهي كعلامات والدلائل يجتمع مع التماثل ويرجح منها مع التخالف
كساير الادلة بخلاف المؤثرات الحقيقية ثم الحق في اجتماع
المؤثرات الحقيقية انه كما يعقل صدور الاثر الواحد عن مؤثر
واحد يعقل صدوره عن مؤثرين كاملين كل منهما مع الاجتماع
كهو مع الانفراد وقولهم يلزم ان يكون موجودا غير موجود
غير لازم لانه موجود بهما وموجود من جهة من اوجد
غير موجود من جهة من لم يوجد ومثله اجتماع الامثال
كبياضين وسوادين ومنعه الاشاعرة دون المعتزلة
المثلثان متقارنتان قالوا لئلا يصير المحل مستغنيا غير مستغن
وجوابها مثل الاول وكذلك الجواب في العوامل النحوية
فتامله فانك قلما تجده ملخصا محررا وما هكذا واسر الموقع
قوله الاستثناء من الحكم اثبات ان مدلول جاء القوم الا
زيدا هو نفس المجي فقط ومدلول القوم المحكوم عليه بالمجي
ومدلول الا حاصل مدلول المستثنى والمخرج فاد الاخراج
زيد عن الحكم بقي على ما كان عليه فان قلت لا يكاد يسمع
الفهم والعرف على هذا التحقيق مع ظهور صحته فمن اين جا
ذلك قلت من الجهة التي نبهناك عليها في بحث تعاطف الجمل
وهو كثرة الواقعات فان الاعراض العارضة للكلام الاستثناء
انما هي اخراج المستثنى عن حكم المستثنى منه الى الحكم المقابل له
وقل ما يعرض لاحد غرض في الاخراج فقط مع بقاء المستثنى

عندها

عطاء ان الحكم [illegible]

على ما هو

على ما هو عليه نحو الخوف منه وصيانته ونحو ذلك فلما كثرت الواقعات
صار يسبق الى الذهن الحكم بالمقابل لكنه لم يوجد دليل يدل
على الحكم المدعى بل اللفظ الدال كما هو في اصل الوضع يعم
نظن ان الحكم في نفس الامر وعند المتكلم كمذكور لكنه وغير عرض
التاخير بلا حكم كما مر لكنه لا يحجر لنا على المتكلم الا انه لو استدل
خبر المجي زيد المستثنى او بعدم مجيه لم يعد مكررا والا مناقضا
فتامل هذا ابلغ ما يقال من جهة التحقيق والحق ان هذا
داخل تحت قوله صلى الله عليه وسلم ان من العلم جهلا
وانه يدق فيه من ذهول وحذلقة كما شيء ودفع للضروري في
الجملة فانه لو كان قائل كل احد عوث الا زيدا او كل احد حلفه
اسم الا زيدا او نحو ذلك لم يتخالف في تكذيبه الا مكابر اما
الكلام في معرفة كيفية هذه الدلالة ونظائرها وهي لا تحصى
فان قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ليس
المراد الخالي عن الحكم ولا اعم منه ذلك بل عن حكم بغير ما انزل
الله وكذلك فما ربحت تجارتهم المراد خسرت لا نفي الربح وسلامة
روس الاموال ولا اعم منه ذلك بل الخسارة وكذلك لا افضل
من زيد ولا اغنى من ابيه ليس المراد نفي الافضل بل اثبات
الافضلية والاغنية فان قلت ما اسم هذه الدلالة
فان اللفظ موضوع على هذا المعنى بلا زيادة فيكون حقيقة او
بضم علاقة وقرينة فيكون مجازا او بملازمة فيكون كناية
قلت بل هي من الكناية الا ان عبارات اهل البيان فيها التمثيل
بالملازمة البينة وعبارات الفقهاء اعم من ذلك فيكون في
الملازمة غير الواضحة ولذا اشترطوا ان تقصد تلك الملازمة

كقولهم تقنعي والحقي باهلك انها كنايات عن الطلاق فلان
ذلك من لوازم المطلقة ولذا اختلفوا في صور الكنايات في
مرجع اختلافهم الى صحة اللزوم وعدمها والى ظهوره وبعده
وكثرته وندرته فالكناية في اصطلاحهم اعم منها في اصطلاح
اهل البيان لكن لضعف هذا اللزوم انما يقبل غالبا
بمعونة المقام كمقام الغضب والمدح ونحو ذلك واما مسئلة
الاستثناء فمقامها اعم وارفع مما ذكرنا فهو الذي صيرها كالحقيقة
لكثرة الاستعمال لكثرة الاغراض الداعية اليه في الكتاب والسنة
وكلام الاولين والاخرين مشحون بالاستثناءات المفهوم
منها قطعا الحكم المقابل لما استثني عنه فصار كالحقيقة
حكم به في الظاهر فان اراد المتكلم مجرد الاخراج كان امرا لا
يفهم الا من قبله او بقرائن خاصة تعذر عن الحكم عليه بالكذب
والمناقض بحسبها في نفس الامر واما بحسب الحكم الظاهر فلا
والله اعلم قوله لم يكن لا اله الا الله توحيدا لانه نفي المراد
بالتوحيد الحكم بوحدانية الله تعالى وذلك يحصل بنفي ما
سواه من الالهة كما اذا ازلت عن الشجرة اغصانها وفروعها
وتركتها منفردة ذات غصن فذ هو اوسط الاغصان
وقلت الشجرة قد وحدت الشجرة ونحو ذلك ولا نفهم من
وحدتها الا وحدها واثبتها وازلت عنها فروعها ونحو ذلك
ولهذه النكتة وضع الشارح المحقق مثال المسئلة في الدير
يعني لان سائر الملك والبحث بيت الباري تع فلا حاجة بهم الا
الى ازالة الشرك فلا يهتم الا بالالزام الا في الدير والاعتراض
عليه ان هذا الدير اخو العنقا لم يحك لذكره من جهة الانبيا

عليهم السلام

عليهم السلام في كتاب ولا سنة ولعله من الوساوس وفرضيات
المدققين في الكلام ولذا لا يشار الى فرقة تعتقد موجودة في
الخارج بل ولا الى فرد معين يعتقد هذا الاعتقاد وما
يهلكنا الا الدهر ليس انكارا لله تعالى ولئن سالتهم من خلقهم
ليقولن الله انما هو نسبة لاثر خاص الى غيره تعالى كسائر فعل
المشركين بل انى يصدر عن اهل الخلاعة الذين ليس لهم
قيد وهم المسمون بالزنادقة وكلامهم لا يصدر عن اعتقاد
انما يتلونون حسبما يعن لهم اذ ذلك حقيقة الزندقة ولذا قيل
لا تقبل توبتهم لانه لا اعتبار لقولهم وحسنه وقبحه سيان
وصدقه وكذبه ويجب من نفى الحسن والقبح في نفس الامر
عما وراء هو لا اذ يقال له ما ندري اصدقت ام كذبت لانهما سيان
عندك فلا مرجح لاثبات احدهما فان قال موافقة الشارع وعدمها
قلنا ان كانت موافقة الشارع اولى من مخالفته فهو الحسن والقبح
وان استويا عاد المحذور نعم وعلى فرض ان يكون لمن نفى
المؤثر البتة تحقق نلتزم ان نحتاج الى اثبات المؤثر الحق ثم نفي
الشركاء والاجماع انما هو على ما جاءت به الشريعة والشريعة
انما هي خطاب للمحقق لا للمفروض الذي لا وجود له ولنا ان
نقول كما في الجامع ان هذه الكلمة العظيمة صارت حقيقة
بالغلبة تفيد ما يجب على كل احد من الاقرار بثبوت المؤثر ونفي
الشركاء وان كان لا اضطرار الى تلك الدعوى لانها مبنية على فرض
الحاجة الى الاثبات والحاجة الى الاثبات مبنية على تحقق الانكار
ولا دليل المدعي عليه وما كان ربك نسيا او نطق بهذه المسئلة زعم
المتكلمين ان قوله تع لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اشارة

الى دليل التمانع وقد اوردوا على انفسهم فمنه انه اذا كان الثاني
حكيما انه لم يلزم الفساد ولم يخلصوا بما تحته طائل والجواب
ان دعوى الحكيم غير اسرته لم تقع انما هو من مفروضاتكم والقران
انما جاء لرد دعوى هي واقعة فهي حجة قاطعة لا كما زعم
المخبطون انها اقناعية ورضوا للكتاب العزيز الذي لا يأتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه بما لم يرضوا به لانفسهم
قوله وعلى طرده جزء السبب يعني لانه يلزم من عدمه العدم
ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم واعترض العضد بانه
قد يوجد المسبب دونه بان يخلفه سبب اخر وزيف السعد
كلام الاعتراض بانه ساقط
بان المراد جزء السبب المتحد واقول
لان الحدود لا نظر فيها الى الجزئيات الا ترى انك اذا قلت لا بد
للفعل من فاعل لم ترد الا ان ماهية الفعل مفتقرة الى ماهية
الفاعل وهذا شان الحدود كلها فالنظر الى السبب الجزئي
وهم من الشارح وشارحيه نعم قد اذكرني ما ذكره
الشارحان بحثا لم يزل في نفسي وقد ذكرته في محل اخر وهو
حدس بالتاكيد وذلك ان كلام المتكلمين والمنطقيين من
الفلاسفة والاسلاميين مطبق على انه لا يلزم من عدم السبب
عدم المسبب لجواز ان يخلفه سببا اخر وهذا ما اراده العضد
هنا والاعتراض عليهم ان بانه الشبهة في المسبب من توابع
الوجود الخارجي وهو منحصر في الجزئيات فاذا عدم السبب
الجزئي عدم مسببه والذي وجد عند سبب اخر ليس مسببه بل هو
مسبب السبب الاخر مثلا معويه بن ابي سفيان حين كان ذا الكا
لامر انها ستلد ملكا قالت لزوجها الذي زوجها لاجهدن

ان يكون

ان يكون من غيرك فكان من ابي سفين بن حرب تزوجت به
فمعويه مسبب عن ابي سفين ولا نسبة له الى زوج امه الاول
فالحاصل ان العضد نظر في الحدود الى الجزئيات وبنى
على القاعدة المشهورة فغلط من جهتين والسعد نظر الى
الجزئيات وزاد بان اعتبر فيها اعني الحدود سببا معينا و
هو فرع على غلط العضد الاول لما قوله المراد السبب
المتحد فان نظر الى ما نظرنا فهو صواب لكونه غير ... ا
المحل وان كانت رمية من غير رام لمجرد الاعتراض على العضد
فهو الظاهر لانه في كتبه مقرر للقاعدة الفلسفية المذكورة
من ذلك في بحث لو في المطول وقد ذكر اعتراض ابن الحاجب و
فر هذه القاعدة ومنها في بحث لو كان فيهما الهة غير الله وغير
ذلك قوله يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب علم تقدم العام
او تقدم الخاص او جهل التاريخ اعلم ان معنى العام
المخصوص انه اريد بالعموم الخصوص والخاص هو دليل تلك
الارادة فعلى هذا كانت المدة التي بين العموم والخصوص
غير متسعة للعمل بما وقع فيه تعارض العام والخاص علمنا حصول
تلك الارادة قطعا بناء على امتناع النسخ قبل الامكان كما مضى في
المقدمات ويأتي في النسخ فهذا تخصيص بلا شك ولا فرق فيه
بين تقدم الخاص وتاخره ومقارنته وجهل ذلك وبهذا
القدر تصدق بنا العام على الخاص مطلقا ولا يجب التخيير مع جهل
هنا كما وجب في التراخي ومثله ما لم يعلم فيه المقارنة ولا
التراخي اي يجب فيه التخيير والتوقف واما اذا كانت المدة التي
بين العام والخاص متسعة للعمل بالمتقدم منهما فلا دليل لنا انه

اراد بالعموم الخصوص بعدما او تاخر لجواز انه اثبت الحكم للقدر الذي
وقع فيه التعارض في وقت ونفاه في اخر وهو معنى النسخ والظاهر ذلك
لانه مقتضى العموم ولانه عمل بالدليلين في الحكم الذي وقع فيه التعارض
هذا تثبته وهذا تنفيه فاعطينا الدليلين مطلبهما لا في وقت الذي
جاء فيه والمستقل وهذا هو الجمع حقا بين الدليلين لا ما يقولونه من
استعمال العام فيما عدى محل التعارض اذ ذلك خارج عن التعارض
والنزاع فيه بين العام والخاص وانما الجمع ان نأخذ كلا من الدليلين
مطلبه في وقته الذي استقل به واذا اتحد الوقت ووقع النزاع فيه
اعطي الطارئ حكمه ويكون نسخا كما عرفت وهم جعلوا الخاص
مطلقا وكانوا للعام مستغنين بما اغناك الله من الحريات التي لا نزاع
فيها دليل اخر في ان الخاص المتاخر ناسخ وهو ان التخصيص
بيان فلا يجوز تاخيره عن وقت الحاجة ووقت الامكان هو وقت
الحاجة ولو متسعا وههنا بحث المفصل الذي ذكرناه قلته
بعد العنا وتكرار النظر ثم وجدت حاصله مما لا محالة قد قرر قط
الا في الصورة والقالب في التنقيح وشرحه التوضيح والاعتبار فيه
على اصول الحنفية وقد بين السعد كلامهم مع بسط عند قوله يجوز
نسخ الكتاب بخبر الواحد وانما الاشكال على غيرهم كثيرا ما يذكرون ان
الخاص المتاخر بعد امكان العمل نسخ ويناقضون في مواضع اكثر من
مواضع الذكر في الاصول والاستدلال وقد قال سعد الدين
في التلويح القول بان المخصص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب
بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة
والاجماع وتخصيص بعض الايات ببعض مع التراخي انتهى ونزيد على
هذه القاعدة الحكم بالشبهة الناسخ او المخصص فلا شك عند الحنفية

ان

المخصص اقل مما ذكرنا والاخرون ما يزالون يصرحون بعكس
ذلك كما يقال كل عام مخصوص وانما تمكن ذلك على ما زعموا او
على تسمية النسخ تخصيصا واما النسخ فقد حكموا بقلته حتى
جعلوه محصورا معدودا في نحو مائة حكم او يزيد قليلا اكثر
مختلف فيه والذي في عبارات السلف الصحابة كابن عباس و
ابن مسعود وكذلك التابعين اطلاق النسخ على غالب الصور
بل كل صورة فيها التراخي لان غالب الواقعات ذلك بحيث يطلق
عليها النسخ وبعد هولاء المتاخرين يتاولون ذلك ويقولون ارادوا
بالنسخ التخصيص فان ارادوا ما نسميه نحن تخصيصا فلا باس
وان ارادوا ما هو تخصيص عند الصحابة فخروج عن الظاهر و
حمل لعرف الصحابة على اصطلاحهم المجدد فاذا تحقق ما ذكرنا من
حصول معنى النسخ مع المهلة اي الرفع ثم اطلاق الصحابة كان
مذهب الصحابة نظرا الى اعتباراتهم وليس لاحد ان يحمل
عباراتهم على غير ظاهرها لا سيما وقد وافقنا النظر الصحيح كما
بيناه ومن اوضح كلامهم في ان المتاخر ناسخ خاصا كان او
عاما ما اخرجه ابو داود والنسائي وابن ماجه وعبد الرزاق
وسعيد بن منصور وابن ابي شيبة وعبد بن حميد وابن جرير وابن
المنذر وابن ابي حاتم والطبراني وابن مردويه من طرق عن ابن مسعود
انه بلغه ان عليا يقول تعتد المتوفى عنها الحامل اخر الاجلين
فقال من شاء لاعنته ان الاية التي في سورة النساء القصرى نزلت بعد
سورة البقرة او لان الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن بكذا او
كذا شهرا وكل مطلقة او متوفى عنها زوجها فاجلها ان تضع
حملها ومن المتوفى عنها والحامل عموم وخصوص من وجه ولم

ارادوا

يلتفت ابن مسعود لغير التاخر ثم جعل الحكم لعموم الاخر وقد تقدم
ان العموم المتاخر ناسخ وانما ذلك في المتاخر بمهلة وكذلك ما اخرجه
الشيخان عن سعيد بن جبير قلت لابن عباس رضي الله عنهما
المن قتل مؤمنا متعمدا من توبة قال لا فتلوت عليه الاية التي في
الفرقان قال هذه اية مكية نسختها اية مدنية ومن يقتل مؤمنا
متعمدا **واعلم** انك ان سلكت ما حررناه فقد استفدت الراحة
من تعارض العمومين اعني العام والخاص من وجه مع صعوبة ذلك
على من لم يسلك هذه الطريقة **تنبيه** على ما استخرجته من
الادلة على ما ذكر نحو قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم الاية
كثيرة وسواء كانت الاشارة بالمستثنى الى متقدم او متاخر عاما او
خاصا لانه ان كان خاصا متقدما فقد اثر الاستثناء دفع حمل
هذا العموم المستثنى منه على عمومه ولو لم يجز ذلك لم يكن الى
الاستثناء حاجة وكذلك حيث يكون عاما متقدما او متاخرا اثر
دفع جعل الاخر ناسخا للقدر الذي وقع فيه التعارض وذلك
تعارض العمومين اعني العموم والخصوص من وجه واما حيث
يكون الاستثناء متاخرا خاصا فيكون مخصصا دفع الحمل على النسخ
حسبما حققناه انفا فتحقق ما ذكرنا يحصل ان شاء الله من ابهج الادلة
ولو لم يجعل متصلا وقد يجوز ويجوز لم يدفع الظهور وانه كاف كما
حققناه في باب الاجماع ان شاء الله تعالى قوله مخصص لعموم فيما سقت
السماء العشر الذي يظهر ان هذا الحديث كحديث في الرقة ربع العشر
انما سيق لبيان قدر الواجب ثم هو مطلق في المخرج منه ملحق
بالمجمل اذ المتيقن من الافراد عكس ما قلنا في الامر ان المرة متيقنة
واما هنا فالمتيقن هو الاكثر وهو ما انص عليه المالكي التزايد

الا ما سلف علمكم

ولا يحد بما فيه دون ذلك ولا حد له فليتامل جدا قوله
قلت اجمعوا على التخصيص بها صرح العضد ان الضمير للصحابة
رضي الله تعالى عنهم اجماع الصحابة ان صح على الصور التي ذكرتم ليس اجماعا
على التخصيص بالاحادي بان ان المراد بالاحادي الظني قطعا
والصحابة بين مشافه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومبلغ فالسامع
بنفسه لم يعمل بالاحادي بل بمعلوم حتى وغير السامع ليس قوله حجة
لانه بعض الصحابة وهذا الايراد على عدة مواضع احتجوا فيها
بعد هذا الدليل فليتنبه له قوله لتنصيفها القذف على العبد
كما نجري على عادة هؤلاء الذين يقولون نفرض خلاف فلان اذا لم
يوثق الناس عصابة طائفة تقليد وقد منا في الاجماع ان ذلك
ليس بشيء والذي في كتب الخلاف عند داود اذا تزوجت الامة
ثم زنت وجب عليها خمسون جلدة فان لم تتزوج فروايتان
احداهما لا شيء عليها والثانية حدها ما اوردوا ما داود بان العبد يجب
عليه ما ساحك قوله فعله صلى الله عليه وآله وسلم مخصص العموم الى قوله
فالمختار تخصيص بالاول تعارف عليه هنا تعطيل للتاسي
في فعله صلى الله عليه وآله وسلم وقد استقر في الشريعة وجوب التاسي
على العموم فلو فرضنا ان فعله لما نهى عنه كان عنه متراخيا عن
العموم الدال على التحريم ربما امكن دعوى الخصوصية على انه
كالعرضيات والنوادر في التحقيق كما مر للسعد واما مع التراخي
فقد حصلنا ان الحق النسخ مطلقا واما في هذه الصورة فلا وجه
لما ذكره اصلا انما هي دعوى الغزالي من تعطيل الدليل الى تعطيله
على التحقيق ولذا لم يرهم في الفقه عاملين على هذا الذي
اختاره المصنف الا نزرا الى هذه الصورة الممثل بها وهي نهيه

صلى الله عليه واله وسلم عن استقبال القبلة بالبول والغائط ثم
فعله ذلك على ما في حديث ابن عمر رد واعلى مدعي الخصوصية
بانها دعوى بلا دليل وانما ذهب قوم الى النسخ واخرون الى
اختصاص النبي بغير العمران جمعا بين الادلة وكذلك لو سمعنا
ما لا نحصي من كلامهم على الاحكام وادلتها لعلم ابدا
ان دقيق العيد دفعت في الخصوصية في هذه الصورة خاصة
وهي انه صلى الله عليه واله وسلم لم يقصد التبليغ في فعله ذلك و
لم يشعر بابن عمر ولا قصد ذلك ابن عمر الا اخفاء وهذا البحث
فلا خارج عن بحثنا **قوله** اذا علم بفعل المخالف ولم ينكره كان
تخصيصا للفاعل هذه اخت الاولى واشد اشكالا منها
وقد علم استوا المكلفين في التكاليف لحكمه على الواحد حكمه
على الجماعة ولم يثبت هذا حديثا وان صح معناه وقد كان صلى الله
عليه واله وسلم انما قولي لامراة كقولي لمائة امراة وعلى الجاهل و
على الجملة فهذا معلوم لا يختم له استدلال ثم القضايا بالحجج
بها على التعميم بالحكم على الواحد في الاحكام الخمسة اعم من ان
يتقدم ذلك عموم مناف ام لا ولولا هذا الكلام الذي
ذكره المصنف يسوغ لمتدرب في الكتاب والسنة والاستدلال
ولكنه قد يجوز على مقصور على مجرد التفكر وفي التحقيق ان جمع بين
الادلة كما زعم المصنف وليس مما يوبه له ولا يلتفت اليه ومن العجب
اشتراطه في تعميم حكمي على الواحد حصول معنى يسوغ معه الالحاق
وهو تعطيل لمدلول العموم وقد تمحل الشارح ويتكلف لتصحيح
ذلك بان حكمي على الواحد مخصص اجماعا بما علم فيه عدم الفارق
وكان يلزمه ابطال العمومات اجمع لانها مخصوصة كذلك

وايضا العموم الذي هو معارضه كذلك فما الفرق بينهما وقول الشارح
بما علم فيه عدم الفارق ممنوع اولا والتعبير غير صحيح بل لا يخص
الا بما علم فيه الفارق وقد مضى مثله وحاصله ان العموم
دليله وكل مقتض تام والمقتضي مطرد والمانع مشترط عدمه و
المقتضيان المتعارضان متمانعان والشرط عدم ظهور المنافي
لا ظهور عدمه وهذه محجة يسلكها كل استدلالي من جميع العقلا
في المطالب التي لا يشترط فيها اليقين واما اليقينية فانما جاء
القطع بعدم المانع من اقتضا الدليل اليقيني ادراك المدلول على
ما هو به فيلزم من ذلك انتفا المعارض وهذه النكتة لا تعارض
القطعيات فان قلت فقد اختلفوا هل يعمل بالعموم
قبل البحث عن المخصص قلت لموجب خاص هو كثرة
التخصيص وغلبته فالامتناع لظهور المانع لا لاشتراط عدمه
ومما اشتراط عدمه الا طريق وعر لم يسلكه احد اللهم الا في
الاقل من اهل الجدال مثل ما ذكره المصنف من الخيال وسيا في تحرير
المصنف والشارح تعيين ما ذكرناه في اعتراضات القياس وتنبيه
عليه هناك **قوله** لتعدي دليله نحو حكمي على الواحد ونحوه معنا
وهو معلوم من الدين غير متعذر وقول العضد التخصيص اجماعا
بما علم فيه عدم الفارق ينفي انه لم يصدر عن روية وانما هو
مخصص بما علم فيه الفارق اللهم الا انه يريد فضل نظر يحصل
به الظن انه لا فارق كما قلنا في العمل بالعام وهذا ايضا غير صحيح
لان العام كثر فيه التخصيص فامتنع الظن بدون النظر وما
نحن فيه علم من الدين استوا المكلفين الا في امور مخصوصة
لشيء يعتبر عشير ما اشتركوا فيه ولم يقل احد لا نعمل بتكليف

الصحابة حتى نظن تكليفنا به جزءًا جزءًا وتخصيصًا تخصيصًا وصورة
صورة والله اعلم قوله الجمهور ان العادة لا تخصص تقال
كلام الشارع خطاب لجميع الخلق لا سيما الشريعة المحمدية
فهذا اعتاد جميع الخلق جنسهم وانتهى بها واحدا من عموم
الاجناس ونحو ذلك وبهذا هذا الاوضح الاتبع ام تختلف الشرع
باعتبار الاعراف في البلدان وهذا ابشع امر فرض المسلم في
امرك لعندك ونحو فيكون بحثا لا يعني الاصولي حقا اذ المراد
صرف خطاب النبي صلى الله عليه وسلم الى عرف المخاطب الخاص
فنطرح عموم الخبز مثلا وهذا هو الظاهر من مرادهم في مثل
مسئلة ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فيجري مجراها
قوله رجوع الضمير الى البعض اعلم ان كلامهم في هذه
المسئلة متلون وهي في ذاتها كذلك وبعد حين فتح الله سبحانه
بما ارجو انه كشف لحقيقتها وذلك دائر على معرفة ما الذي وضع
له الضمير وقد قال سعد الدين في حاشية الكشاف انه يدل
على الظاهر قبله والظاهر يدل على المعنى والاظهر خلاف ما
قال بل وضع للدلالة على المعنى الذي وضع له الظاهر فهما من
قبيل المترادف لفظان يدلان على معنى واحد الا ان احدهما وهو
الظاهر مستقل الدلالة والاخر وهو الضمير مشروط دلالته
تنضم اليه والدليل على ما قلنا ما يجده الانسان انه اذا قال جاءني
زيد فاكرمته انه اراد المعنى لا اللفظ قطعا ثم تارة في هذا اللفظ
الظاهر وهو الاغلب وقوعا وغلبته هي التي اوجبت ظن دلالته
على اللفظ ولزوم اللفظ تحقيقا او تقديرا والتحقيق انه لا
يلزم تقديرا للفظ وان قدر وانه في بعض المواضع فانما هو لتفسير

الضمير

الضمير المستتر بلفظ البارز استعارة مع انه لا لفظ للمستتر
ومن غير الاغلب ان يدل عليه لفظ ليس بصريح في الدلالة على
المعنى بل بطريق اللفظ الدال عليه نحو اعدلوا هو اقرب للتقوى
اولم يروا كم اهلكنا اي كثرة المهلكين او كثرة اهلاكنا او
نحو ذلك وتارة يكفي المقام نحو انا انزلناه في ليلة القدر حتى اذا
بلغت الحلقوم اذا بلغت التراقي اذا حشرجت يوما وضاق
بها الصدر ما ترك على ظهرها من دابة وما لا يحصى ثم قد
يكون لفظ واحد يطلق على معان بينها اجتماع وافتراق نحو
لفظ يطلق على مذكر ومؤنث ومفرد ومثنى وجمع فاذا اريد
احدها جيء بضمير المطابق له وكانت فيه لفظا من حيث انه
يطلق على ذلك المعنى ولذا جاء يدخله جنات خالدين لانه اريد
بمن ما يشمل المفرد والجمع لانه اريد كل معنى على حدته باطلاق
واحد وقد يكون بين المعنيين او المعاني ملابسة او لزوم فقط
نحو باب الاستخدام فاستغنى باللفظ فيه لانه قد يطلق على
مدلول الضمير لا انه اريد باللفظ المعنيان المتباينان وقد
يكون المعنيان من افراد المطلق وهو اقرب من باب الاستخدام غير انه
نحو اذا اريد المتكلم المعنيين معا وحين يتبين مراده من المطلق
لا يصح ان نقول اريد الاطلاق اذ قد اراد باللفظ الظاهر احد افراد
المطلق وبالضمير الاخر وقد يكون المعنيان حقيقة ومجازا نحو
والمطلقات يتربصن اذ المراد العموم بدليل دخول الايسة
والعموم حقيقة والمراد بالضمير الخصوص واطلاق العام
عليه مجاز وهذا معنى قول ابن الحاجب هنا كاعادة الظاهر
وفي كون الخاص حيث دل عليه الضمير مجازا بحث وكذلك مدلوله

نحو

الاستخدام ونحو ذلك اذا استعمل فيما وضع له على ما قررناه و
الظاهر قرينة فقط واذا حققت هذا فما استفاد من رجع
بالمطلقات في الاثبات المطلق شيئا غير ما عند من حمله على العموم
والخصوص فليتامل وقد يكون وضع للمعنى الواحد عدة الفاظ و
هو المترادف واحدها فيه علامة التانيث والاخر ليس فيه ذلك
فيتخير المتكلم في جعل الضمير مذكرا او مونثا نظرا الى ان هذا
المعنى اطلق عليه لفظان ظاهران كذلك نحو ان رحمة الله قريب من
المحسنين نظرا الى رحم ولو قلت قريبة نظرت الى رحمة وكذلك
اذا ناديتم الى الصلاة اتخذوها اي المناداة ولو قال اتخذوه
لكان نظرا الى النداء ونحو ذلك والمعنى ان هذا المعنى يستحق
بحسب الوضع ان يطلق عليه ضمير مونث او مذكر بدليل انه قد
اطلق عليه لفظان ظاهران كذلك ونحو ذلك وبتتبع الاستعمال
يوجد ذلكم عيانا اعني مطابقة المضمر والظاهر متحدا او متعددا
فحكمنا بجعله دليلا عليه وان المعنى هو مدلول الضمير لكنه يذكر
ويونث ونحو ذلك بدليل الظاهر وتانيث الفعل نحو من كانت
امك وان كانت الاصبع واحدة كتانيث الضمير سواء و[illegible]
وانما عددنا الصور لانها متفقة في ان الضمير يدل على المعنى
ويحتاج الى قرينة قد تكون اللفظ وقد تكون غيره فيصح في صورة
مسئلتنا ان يراد بالمطلقات العموم ويضمر بعض لتنهض الخصوص
والملابسة والصحة فيها وقد ترى في كلماتهم ما يوهم مخالفتنا
لهم واذا حققت وجدته مصيبة ومستقيم وتتبع معانا هذه
الصور المذكورة ونظائرها تبين لك ما ذكر وتفتح لك منه
مغلقات واعلم ان الله سبحانه بعد العناء في هذه المسألة

فتح

فتح علينا بما حاصله انه يراد بالعام الخاص فينظر المتكلم تارة
الى اللفظ وتارة الى المعنى وهذا مبني على ما ياتي لنا من التحقيق
ان الخاص مرعي فيه الارادة والعام مرعي فيه اللفظ فالعام
بعد الاستثناء باق على عمومه وضعا والخاص على ما اريد به
قبل الاستثناء وبعده ولا دخول ولا خروج الا بحسب ما ذكرنا
وقد بسطنا هذا في الايجاف **قوله** يخصص العموم
بالقياس قد تقدم لنا بحث في الاخبار في الخبر المخالف للقياس
يرشد الى البحث هنا وحاصله ان العموم والقياس دليلان
يعمل فيهما ما يعمل باي دليلين من جنس او جنسين من الجمع ثم
الترجيح ووصف العموم والقياس ملغيان والقوة والضعف
بحسب تشخص الدليل المعين ولا يمكن اجراء ذلك في الجنسين
اذ ليس كل عموم اقوى او اضعف من القياس ونحو ذلك **قوله**
وهذه ونحوها قطعية لتدفق هذه بحث ذكرناه في العمل الشائع
ولو احقه تنقشع عن كونها ظنية وحاصله انا كلفنا بالمطالب
التي لا قاطع عليها ولا يكلفنا الحكيم الا بما لنا اليه طريق
ممكن وانما اخطانا ذلك الطريق لتقصير عائد الى ضعفنا
وعجزنا واستعجالنا خلق الانسان من عجل وخلق الانسان
ضعيفا لكنه تصدق علينا الجواد الرحيم بالعفو في الجملة و
ليس كل تقصير معفوا فاذا المقدمة القائلة هنا مظنون في و
مجتهد فيه على او فان لجواز التقصير لا سيما مع شيوع الخلاف
في عين مسئلة ان المجتهد مصيب واحد وحاصله انه يجوز ان
يكون اصاب الصواب من طريقه وانه وقع عليه بالاتفاق
وانه مخطئ فعلى تقدير واحد ظافر وعلى تقدير اثنين مخاطر

فأُتِيَ له الاطمئنان إلا أنه وُفِّيَ ما عليه وهذا كلام موجز يغتنمه
من يفهمه والله المستعان

المطلق والمقيد

قوله بيانا لا نسخا قال سعد الدين معنى البيان أنه تدل
على أن المراد بالمطلق كان ذلك المقيد ومعنى النسخ أنه أريد
الإطلاق ثم رفع وانتهى انتهى وقد علمت أن المراد بالبيان هنا
حقيقة التخصيص فلذا قال المصنف لكان التخصيص نسخا
ولا شك في ذلك إنما محل النظر تعميم التخصيص أنه ليس بنسخ
مع التراخي كما حققناه إنما نسخ وقول السعد هنا ما لفظه
وأما أن التخصيص ليس بنسخ بالاتفاق يعني كما صرح به الشارح
وأفهمته عبارة ابن الحاجب فمحل نظر فإن قصر العام على
البعض إذا كان بمستقل متراخ فهو نسخ عندهم وكان المراد
أنه يلزم أن كل تخصيص بمعنى قصر العام على البعض نسخا وليس
كذلك بالاتفاق وح فالكلام في بيان اللزوم انتهى يعني ولا وجه
للزوم ثم نقول ولا نرى فرقا بين التخصيص والتقييد في
أنه نسخ مع التراخي إذ لو عمل بالمطلق قبل مجيء التقييد لخرج
عن العهدة سواء تقدم المطلق أو تأخر كما قلناه في التخصيص و
تخيل بعيد مع تأخر المطلق كما هو كذلك أو قريب منه في تأخر العام
عن أنه يضمحل التخيل عند النظر إلى معارض الخاص أو المقيد
وما يصدق عليه من أفراد العام أو المطلق كما حققناه هناك
والتقييد كما ذكرنا مثل التخصيص إذ هو بيان مراد المتكلم بالمطلق
فمع التراخي يكون نسخا لامتناع تأخر البيان هذا كله بناء على الحاجة
إلى الجمع بين المطلق والمقيد والحق أنه لا تنافي كما نحققه قريبا
وزعم بعضهم أن وجه التنافي أن مفهوم القيد ينفي المطلق

مستقل

تعارض

كمفهوم

كمفهوم السوم وأن هذه المسألة هي تلك ويرده ما حققناه
أن الحكم إنما يكون بعد التقييد فلا مفهوم لجزء المقيد لأن
الحكم ليس على الجزء بل على المجموع والمجموع فرد من أفراد
المطلق كما أن زيدا العالم فرد من أفراد الرجل نعم
إذا لم يكن للقيد فائدة سوى حصر الحكم على المقيد لزم التنافي
لئلا يلزم اللاعبية في كلام الحكيم نحو فإذا أحصن مع إذا زنت
الأمة فاجلدوها وفي الرقة ربع العشر وفيما أنبتت الأرض العشر
مع أدلة النصاب إذ لم يصرح بالنفي فيما عداه لا يقال هذا عين
حجة القول بالمفهوم وقد نفيتموه لأنا نقول الفرق
بينهما أن المقيد له مقابل هو المطلق وكل منهما متضمن لحكم
كالرقبة والرقبة المسلمة بخلاف المفهوم فإن المعروض المسكوت
فالتقييد فيه فائدة مستمرة وهو تمام ما حكم عليه وهنا لا
فائدة له لأن الحكم حاصل به وبدونه إلا أنه يقدح في هذا أنه لا
طريق لنا إلى عدم الفائدة ولا نكاد نخلص عن الا وللمقيد
فائدة ممكنة كثيرا ما نقف عليها النظر مع أن الحكم غير موقوف
على ذلك لأن عدم الفائدة مانع الأصل عدمه ومثاله هنا
أن شرط الإحصان لئلا يتوهم تغير حال الأمة قبل الإحصان
وبعده كما تغير حال الحرة فليتأمل ومن الفائدة هنا بيان أن
حد الأمة مطلقا نصف حد الحرة وكونه تخصيصا لآية النور
قوله لأنه جمع بين الدليلين قد قدمنا ما يرشدك إلى أن الجمع
بين الدليلين إنما يحتاج إليه بعد تحقق المنافاة وهنا كيفيتها
بين العام والخاص وهنا لا منافاة لأن المقيد إنما هو أحد الأفراد
التي يصدق عليها المطلق والنص على فرد من أفراد العام

ليس تخصيصاً مع اتفاق الحكمين فكذا هنا وبهذا ظهر عدم
الفرق بين الاثبات والنفي فانه لا فرق في قول الطبيب كل
الرمان كل الرمان الحامض وبين قوله لا تاكل الرمان الا تاكل
الرمان الحامض في ان المقيد فرد من افراد المطلق المنفي كما انه
فرد من افراد المطلق المثبت **ثم اعلم** انه اكثر ما يوهم
لزوم حمل المطلق على المقيد خصوصيات الامثلة مثل قولك
اعتق رقبة اعتق رقبة مؤمنة لما كان وصف الايمان مما يراعي
الاعتاق في مثله التقرب الى الله تعالى ظن لزوم القيد
منها لا بعكس ذلك مثلا قولنا استر عورتك استر عورتك
بقميص او استر عورتك استر عورتك عن الفسقة او لا تكشف
عورتك لا تكشف عورتك للصالحين وكذا اتق نظر الاجنبية
اتق نظر الاجنبية لشهوة او لا تنظر الاجنبية لا تنظر الاجنبية
لشهوة فتتبع الامثلة تجد معظمها القراين فاذا لا عبرة بذلك
انما الاعتبار بما تجرد عن القراين فاعتبر الامثلة وان كنت
ممن تسلط بها الا الى الامثلة الموضوعة للتوضيح للمبتدئ والا
هذا الشان في جميع مواقع الاستدلال باي دليل فافهم هذا وقد
قد استثنى بعض الحنفية صورا استلزم المطلق والمقيد فيها بدليل
خارجي ولا معنى لذلك لانه ليس من حمل المطلق على المقيد في شي
واذا تبين لك انه لا تعارض بين المطلق والمقيد كان المقيد
افضل اذ العمل به عمل المطلق بل هو منه الاجل **تنبيه**
عدم الفرق بين العام والخاص والمطلق والمقيد ان
الحكم في الاولين متناف وفي الاخرين متوافق والمال العموم
في الاول شمولي وفي الاخر بدلي فيهما مع ان التحقيق ان المطلق اعم

الاخر

مناسبة م

غالبها م

من الشمولي والبدلي كما عرف فيما مضى في الاوامر **وههنا**
حاصل وتتميم لما ذكرنا في بحث بناء العام على الخاص وهو ان
الكلام العام مع ما بعده ان كان المتاخر غير مستقل وهو الاستثناء
والشرط والصفة والغاية ولم يتراخ وهو المسمى بالتخصيص
بالمتصل فالحق ما قالت الحنفية انه ليس بتخصيص لا بالمعنى الذي
تخصص من اختلاف حال الكلام الاول انه قطعي اي غير محتمل
احتمالا ناشيا عن دليل وهو اصطلاح لهم في القطعي بل لانا
قلنا حكم المتكلم بذلك موقوف على فراغه فلا معنى لقولنا عام و
خاص اذ لا تعدد في الحكم لان المحكوم عليه هو المجموع ولذا
لا تجد ذلك يعقل في باب المطلق والمقيد اذ قولك اعتق رقبة مسلمة
لا يقال فيه انه مطلق ومقيد وكذا قولك اكرم الرجال العلماء هذا في
المتراخي واما مع التراخي فلا نهما لان المفروض عدم استقلال المتاخر
لكنه يعارضه ما اتصل به معنى واما مع استقلال الاخص من الاعم
بان يكون كلاما تاما واو العام كذلك فمع عدم التراخي يكون تخصيصا
في العام لاستحالة النسخ قبل التمكن وقد لزم المجوزين ان لا يجعلوه
تخصيصا لتجويزهم نسخا كما ترى واما الاطلاق والتقييد فلا فرق
التراخي وعدمه لما ذكرنا من اتفاق الحكم واما تراخي الخاص عن العام
فنسخ كما مر تقريره والله اعلم قوله واحسب بانه لا يلزم اذا تقدم المقيد
في التقييد بالسلامة رد السعد الاول بان تقدم المقيد يصلح قرينة
والثاني بان المطلق ظاهر في الفرد الكامل لكن اذا حقق النقل عنهم كان
فرقهم بين البابين اعني العام مع الخاص والمقيد مع المطلق مشكلا
لا يظهر وجهه فلينظر وقد بينا كما دلت على عدم الفرق وقد بحث
كتبهم كالتنقيح وشرحه والمنار وشرحه ولم افهم من حكاياتهم م

الاقوال ومن الامثلة الاعدم الفرق بين المتقدم والمتأخر والظاهر
ان نقل ابن الحاجب هنا ليس بشيء والله اعلم قوله وقد يحامل
ان قلت لا شك في هذا لوجود الدليل الخارجي الشرعي على ان
الدليل معتبر فما الذي صدّ ابا حنيفة عن ذلك قلت هو ما ذكره
السعد وهو ان شرط القياس ان يثبت به حكم شرعي وان لا يوجد
في الفرع نص والمثبت هاهنا عدم اجزاء الكافر وهو عدم
اصلي والنص في الفرع موجود اذ المطلق يدل على ثبوت الحكم
مع عدم القيد وهكذا بينه في التنقيح والتوضيح والتلويح
والجواب منع ما ذكره بل اللازم الحكم بالعدم لا العدم الاصلي
وهو بضائح حكم مقتضى المطلق مثاله اشتراط العدالة في
شهود الطلاق والرجعة والاطلاق في البيع ولا فرق في الكل من
في طلب الوثوق وعصمة الحقوق فيقيد شهادة البيع بالعدالة
تخصيصا او نسخا نظرا الى التراخي وعدمه واللازم من
الاطلاق ثبوت شهادة غير العدل واللازم من التقييد ثبوت
عدم ذلك والحكم بالعدم ليس هو العدم الاصلي وهو حكم مناف
لحكم الاطلاق فيتخير وجواب سعد الدين قريب مما ذكرنا الا انه
جعل المثبت بالقياس وجوب القيد وليس صريحا في رد شبهتهم
لكنه لازم منه لانه اذا وجب القيد لزم منه الحكم بالعدم وهو ينافي
ثبوت حكم الاطلاق فلتتأمل ومثل لا تجزي العوراء ولا العرجاء
في الاضحية حكم بعدم اجزائها لزم منه مقابل العوراء والعرجاء لكن
العور يطلق على العرجاء والعوراء مخصصا مما يصدق المطلق عليه
ولذا قيل المقيد نوع خاص من التخصيص وكذلك لا تصح
شهادة الخائن والخائنة واذا كان الشارع يورد النفي الاجمالي

المنفي

المنفي عما شمله العموم او صدق عليه المطلق فالقياس بعد ما
افاده النص لازم مبين لا محصل وحاصله كما ان الاحكام
تحصل عن الالفاظ المثبتة تحصل عن النافية فان لم يقتنع الخصم
بذلك لزمه ان لا يحصل عن النصوص النافية حكم وان كان الحكم
هو ما يلزم منه اثبات احد الاحكام الخمسة قلنا فاسلك
ذلك في القياس فهو احد الادلة وهو في التحقيق كمبين بعض
افراد عام لان العلة لما شملت الاصل والفرع كانت كعام في
القياس مبيّن لشمولها الفرع

المجمل

قوله لا اجمال
في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم خلافا لمالك
ان امسحوا برؤوسكم مثل امسحوا رؤوسكم والراس اسم للجميع وظاهر
تحقيق السعد لمذهب الحنفية انهم موافقون لمالك في عدم
بالتعميم وان ذلك مقتضاه لغة وانما قالوا هنا انه مجمل يحتاج
الى البيان لان الباء اذا دخلت في الممسوح اقتضت عدم الاستيعاب
كدخولها في الالة واذا تعذر الاستيعاب ثبت البعض لكن منع من
الاقل حصوله في ضمن غسل الوجه فكان يلزم سقوط المسح قصدا
وهذا بنا على عدم لزوم الترتيب كما هو مذهبهم اقول
والاعتراض عليهم من وجهين الاول انه لا يلزم الاجمال على
فرض تعذر الاقل والكل بل يبقى مطلقا في الابعاض عن ما ذكر
الثاني انه يلزمهم ان يكون مسح الجميع وقد ثبت انه زيادة في
النص القرآني وهو نسخ عندهم واذا صارت الاية منسوخة
رجع الى السنة ولا اجمال فيها فابطل هذا التدريج اصل
المذهب فتأمل مع ان دعواهم في دخول الباء على الالة والممسوح
غير مسلمة لا لغة ولا عرفا وقد نص الزمخشري على ذلك في تفسيره

الآية حيث جعل معناها الالصاق مع الباء وعدمها على السواء مطلقا
واما مذهب الشافعي فظاهر اكثر الاقوال دالة على ان المسح مطلق
فيرد عليه ان يكون الكل واجبا كما ان الاقل واجب وسائر الابعاض
كذلك ولم يذهب احد الى ذلك وظاهر كلامهم في الحج في حلق الشعر مثل
ما هنا اعني تعين البعض فهم يسوون بين دخول الباء في الآية
وعدمها على هذا وحكى الزركشي عن بعض اصحابهم وذكر عن
الشافعي بها حاصله ان التبعيض امر عرفي وانه ابلغ من الكل وبعضهم
ان الباء للتبعيض وهو اضعف مما سبق قال العاملي [illegible]
في الوجيز ثبت ذلك اعني التبعيض في الباء بنقل الباقر والاصوب انكار
سيبويه وقد انكرها في خمسة عشر موضعا من كتابه فنقول لهذا القائل
لو ثبت عن الباقر لقبلناه من حيث انه عربي لم يتغير لغته بالتغير
كيف مع انه الباقر رضي الله عنه لا من حيث دعاوي المفتراة له لكنه
لم يرو ذلك من يعتمد روايته على انه لو ثبت عن الباقر لكان مخالفا
لاستعمالات العرب فغايته ان يكون صحيحا شاذا فلا يحمل عليه
كلام الله عز وجل ويترك الشائع الراجح انما يكون محتملا مرجوحا
وحكى الزركشي عن بعضهم انه يحتمل الكل والبعض فيكون
مترددا فيكون مجملا كما انه يعني والبعض متيقن على كل حال
فيقتصر عليه كما في دية الذمي ونحوه من الاجماع المركب ونحو ذلك
ليس لك نفي الزائد بغير دليل سيما ولم يثبت انه صلى الله عليه وآله وسلم
اقتصر على البعض الا وتمم بالمسح على العمامة وان اطلق في بعض
الروايات فهو مقيد بغيرها سيما والشافعية اشد الناس مراعاة
للمقيد والعجب من الشافعية انهم الغوا مسمى المسح في هذه
الآية والحلق في الحج وقالوا يكفي ان يصل بلل الى بعض شعرة وان

لعله يرد على مستقر مذهبهم في حمل المطلق [illegible] واما على [illegible] التيمم من [illegible] المطلق [illegible] معنى المسح كما وجد

شعرات ولو سفا وتحريفا فقد سابقوا اهل الراي فسبقوهم و
تركوا امامهم وما شاهدت غالب الشافعية الا مصرين على
الاقتصار كانه لم يعلم قطعا اعتماد النبي على الاستيعاب
و قلت لبعض الشيعة القائلين باتحاد وقت الصلاتين
الظهر والعصر وكذلك المغرب والعشاء وقد ادعى ان
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فعل ذلك يعني حديث ابن عباس
فقلت له كيف كانت صلاته صلى الله عليه وآله وسلم غير تلك المرة
قال توقيتا فقلت هلا تأسيتم به صلى الله عليه وآله وسلم وصليتم
مرة جمعا ثم صليتم بقية عمركم توقيتا وكذلك يقال للشافعية
في مسألة الحلق والمسح والحنفية المقتصرين على نحو الربع وما
اقتصروا الا لاقامة كل منهم شعائر مذهبه لتتم العصبية
والا فلا ينكر فضيلة التكميل فقيه وقد تواترت على ترجيحها اخبار
اللغة وفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم والاحتياط ثلاثة ادلة
ان رفضوا الاول لم يقدروا على رفض الآخرين وقد جرى
في هذا البحث عن شرط الاصول ليكون مثالا لما ارتسم المقصود
منه وكذلك مباحث اخر تخرج فيها فيما مضى وما يأتي وهو
ما قيل في جواب المسترشد عن المجادل واكمل دين الله تعالى
ومغزى البحث كله ما يعود من دين المرء وحال الصلاح ويدفع الفساد
وقالوا اتبكي كل قبر رأيته ... لقبر ثوى بين اللوى فالدكادك
فقلت لهم ان الاسى يبعث الاسى ... دعوني فهذا كله قبر مالك
قوله لا اجمال في نحو رفع عن امتي الخطأ والنسيان هذه مسألة المقتضي
وقد مر فيها ما فيه كفاية وكما يوجه الخطاب الى الاعيان
والذوات كذلك فان ثبت عرف نحو حرمت عليكم امهاتكم كان

كما ظاهرا والا فكما مضى والله اعلم قوله لا اجمال في نحو لا صلاة
اقول ما جاء به الشارع سوا خاطبنا به بلسانه الخاص به او
بلسان اهل اللغة فذلك الذي جاء به ملتئم من عدة اشياء
حقيقة او اعتبارية فتصير له ماهية مخصوصة فقوله لا صلاة الا
بطهور معناه لا يصدق الصلاة التي جئت بها بدون هذا
القيد ولا صيام لمن لم يبيت الصيام اي لم تصدق ماهية ما اراد
ماهية ما جئت به ولا عمل الا بنية كذلك وهذا معنى نفي الصحة فان
دل دليل على الصحة رجع الى عدم الكمال او نحو ذلك وقد ورد
القبيل لان كثيرا ولا الاصل الحقيقة ويعني الحقيقة كما ذكرنا المتضمن
لنفي الصحة وما عداه مجاز ولم ار من صرح بما ذكرنا انما نفي ورود
نفي الصحة وما ذكرناه واضح والحمد لله فان قلت كيف يمكن
ما ذكرت مع تكلم الشارع بلسان اللغة قلت انما يكون
ذلك حيث قد اعتبر زيادة قيد نفيي او ثبوتي ولم يصر اللفظ
بذلك لسانا شرعيا ومثاله النكاح بين الرجل والمراة اسناد اي
مدلول النكاح لغة لا ينتفي هذا الموضع بحسب حكم الشرع
فالمحكوم عليه النكاح الخاص وكذلك سائر الامثلة فليتامل
قوله المختار ان اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين اخرى من غير ظهور ان
هذا لا يتمشى بين حقيقة ومجاز لوجوب الحمل على الحقيقة فهو بين
حقائق او مجازات فقط وزعم بعضهم انه اعم من ذلك وقد
ظاهر ايراد ابن الحاجب قول الخصم يحمل الحمل لولا ذلك لكان
تحريره سالما من الاشكال لان فرض المسئلة عدم ظهور احد
الامرين ولا سيما الا كما ذكرنا قوله ولم يبعث لتعريف اللغة
زعم السعد عن المنتهى ان هذه دلالة مستقلة على المدعى

ويشهد

ويشهد لما قال صنيع المصنف في انه لا يسمي مثل هذه الجملة لغة مقصد
مبهمة لكنه دلالتها بعيدة لان الخصم انما اراد من حيث ان المعتبر
ذو اللسان لا لانه اراد التعريف وحاصله ان الرسول صلى الله عليه
وآله وسلم يشارك العرب بلسانهم واختص بلسان فعلى اي
لسانيه يحمل واحدهما الظهر حيث لا قرينة قوله لا اجمال فيما له مسمى
لغوي ومسمى شرعي الفرق بين هذه والتي قبلها دقيق اذ
المفروض فيهما معا عدم القرينة الحاصلة وفي المفروض عدم العرف
اللغوي والشرعي اي عدم ظهور ارادة احدهما او ما كونه مبعوثا
لتعليم الشرائع فقرينة تختص بمحل تعريفها اما لو استعمل ذلك
اللفظ في بعض الفاظ جملة خبرية لا تعريف فيها ولا قرينة لانه صاحب
اللسانين كما مضى في الاولى وعمل عليه بقوله صلى الله عليه وآله
وسلم الصدقة تطفي غضب الرب لانها لغوية وشرعية فلو وقعت في
محل تعريف الاحكام تعين حملها على الشرعية ثم شبهة المخالف
مضت حيث ادعا بعض الحنفية ان النهي يدل على الصحة ونظير
المسئلة ما مضى في بيان لا صيام لمن لا يبيت الصيام وقد حققنا في
المعلين ما يفهم منه ما نحن فيه وحاصله ان المسمى الشرعي
ملتئم من عدة امور فاذا زاد او نقص فليس به وح فلا اشكال في
نفي المعنى الشرعي لان حاصل النهي لا تطلبوا المعنى الشرعي
مضموما اليه زيادة قيد او منتفيا عنه قيد فانه ليس به فقوله
صلى الله عليه وآله وسلم دعي الصلاة ايام اقرائك لا تعرضي لها
فانك لا تصيبينها فلا يمكنك ذلك وهذا البحث ان تبين
لك فوائده بفضل الله سبحانه لا اظنك تجده في كتاب لكثرة ما رايناه
من تخبطهم في شعبه والله اعلم

بحث البيان

قوله فالمختار القول وفعله بدنك قد مضى نظر هذه و
التحقيق انه الفعل والقول دليلان يجري بينهما ما يجري بين
القولين او الفعلين فيهما اذا المطلق ومقيد وقد مضى ما
يرشدك الى كيفية الحمل فقوله ويلزمه يعني ابا الحسين نسخ الفعل
متقدما سكاه ظاهر عنك عارها وقد حققنا فيما ان ذلك
متعين بشرط التراخي وانه الجمع على التحقيق لا ما يدعيه المصنف و
تحقيق البحث ان معنى البيان تفسير مراد موزه التخصيص و
المجمل ومحال ان يريد المتناعين بشيء واحد معا فيين فكلاهما ان
فرضا كذلك لا سمافي بينهما فان فرض التساوي كان الاول هو البيان
والاخر مستقل له حكمه فليتامل فان الحامل جامع وفرض سابقا
متنافيا وهو فرض المحال فاذا فرض انه غير متناف كان كالمطلق
والمقيد يجري بينهما على ما قررناه انفا فليتامل ففيه دقة ما الاجل
الخلل في تصوير المسئلة كما مر **قوله** المختار ان الثاني اقوى كان
ثم قال العضد انه في غير المجمل ونقله السعد عن المنتهى والمختصر
الكلام ما الظاهر وذلك ما بين العام والخاص والمطلق و
المقيد وليس المراد ما زعم بعضهم من ان الدليلين اذ فقد بعد
ان خبر الواحد يخصص عموم الكتاب انما الغرض كيفية دلالة
الخاص مثلا والعام على ما تصادقا فيه من المعنى الخاص وح
تتوجه كلام ابن الحاجب بحسب ظاهره ولا يصح انه خالف الجمهور
كما يقال الا ان حاصل المسئلة ح قليل وتصورها لا يكاد
يتمحض فليتامل وكلامهم فيها قليل التحصيل غامر الامر
ان يتكلف ويقال المراد المعارضة بحسب الحاصل من المتن وكيفية
الدلالة معا ويختلف بحسب ذلك فيقول مقتضى الجمع بين الدليلين

ان يقولا

ان يعملا على وجه التقييد والتخصيص واما على وجه النسخ كما قدمناه
من كيفية الجمع ولا معنى للترجيح مع امكان الجمع ولا معنى لاشتراط قوة
المبين كما قد بيناه على ما قررناه فيما مضى اصلا والله اعلم **قوله**
لا عن مجوز تكليف ما لا يطاق فيقال هذا من تكليف ما لا يعلم وقد
زعم كثيرون انه لا يقول به احد وان القول به ارشد وانه ولكن
القائل به اقوم من تركه لصلاله وله لد اذ يجمعهما الاستحالة
بالنسبة الى المكلف وهي المنظور واختلافهما باعتبار او لف
اعتبار لا يجدي الاستحالة في الجهة المنظور الى الامكان وقد
حققناه في المقدمات وكان المصنف نظر الى ذلك وقد مضى له في
المقدمات نوع اضطراب كما حققناه كانه اراد ان يكون ناظرا
مع الكون تحت رايه مقلد الاشعري في النظر والتقليد متنافيان
قوله مع كونه خبرا او … الشارح وفي غار النزاع في التكاليف
التي يحتاج الى معرفتها للعمل بها ولذلك عقد المسئلة في التاخير
الى وقت الحاجة لقوله ___ هذا طرق سهو وغفلة فانا
مكلفون بتصديق الاخبار على حسب دلالتها القطعية و
الظنية كتكليفنا بالعمل بالاوامر والنواهي فما كان خبر الا يجوز
تاخيرها لانه وقت وروده وقت الحاجة هذا ان كان ظاهرا اما
لو كان مجملا فلا يلزم ذلك لان السامع يتحير ويتوقف بخلاف
ما ان ظاهر فانه يجري عليه ويثبتنا لنا قربها ان لزوم هذا يخص القطعي
كما نسمعه في قوله بعقب هذه **قوله** وفي النسخ يوجب الشك في الجمع
وكان احدهما يقال النسخ مانع فيعمل بالمقتضى حتى يظهر فلا شك
بخلاف تاخير بيان مراد المتكلم بالعام لتردده بين افراده فالشك
حاصل من نفس المقتضى الذي هو العام ولا يمكن العمل فافترقا

وانما الجواب الصواب منع الشك لظهور العام نعم لو كان هذا
العام مخصوصا صار مثلا مجملا ولا تكليف بالمجمل حتى يتبين كما
مضى **قوله** وانه قال فاطمة رضي الله عنها الخ وسمعوا اقتلوا المشركين
هذا لم يقع موقعه فان فرض المسئلة ليس ان يبلغ الرسول كل فرد
فرد فانه لم يقع ذلك ولا يقع وانما المراد ان يقع التبليغ لجملة المرسل
اليهم فلو بلغ الحكم واحدا فقد يكفي وقد يحتاج الى تبليغ الكثير
المقصود ان يقدر المرسل اليهم على تبليغه وتحصيله الا ترى انه اذا
قال لهم تعالوا ليبين هذا المجمل مثلا ثم لم يعودوا ولم يبلغوا كان
قد بلغ ما انزل اليه وليس عليه تبليغ الافراد بل يكفي التبليغ
الى الجملة ثم يلام المفرط منهم فظهر بذلك انه لا معنى للاحتجاج
بعدم سماع الفرد وكان يلزم ان نقول يجوز تاخيره الى بعد الحق
فان من الناس من يموت قبل معرفة البيان في نسخ او غيره وعلى
الجملة فايراد مثل هذا من اهل النظر عليه يوجب عليك ان
تنقر على كل موضع شوكة ما يعجبك والاظهر لك من ذلك المطر
الا الا عطا في الدعوى **قوله** القاضي لا يدعي القطع لو صدر هو
عن غيره لعقل كلام صادر عن عناد وعناد وليس من شأن
العقلا كما قال الجويني في حق الصيرفي المخالف في هذه
المسئلة وكانه لذلك لم يعتد به المصنف في حكاية الاجماع على ان حلا
الصيرفي اقرب الى المعقول من خلاف القاضي لولا تباين رتبتي
القاضي والصيرفي وعن بعد انعكاس الحقيقة في الواقع ان كان
لا بد من النظر فيهن قال ثم الحجة اغرب من المذهب اما الدعوى
على العادة فمن تلك الدعاوي الظالمة واما انه لو اريد الخاص
لاطلع المجتهد عليه اي لنصب له مؤيد الخطاب دليلا كما

ان لا يبين

قرره السعد فنقول يلزم على هذه الدعوى ان يكون كل مجتهد
قد اصاب وكانه يلتزم ذلك بناء منه على تصويب المجتهدين و
يلزمه في كل مسئلة في انواع الاستنباطات فكون المسائل
الظنية قطعية كلها لا يعني انه يجب العمل قطعا اذ هو مسلم بل يعني
انه اصاب حكم الله تعالى قطعا ولا يلزمه ذلك سائر المصوبة
لان ظنية المقدمات يستلزم ظنية الحكم ولم يوجبوا ان يبين الباري
تعالى للمجتهد مراده بيانا قاطعا وهو قد قال لنا في المقتضى منتف
قطعا لما ذكر من وجوب البيان فالمقتضي لنا لم يقطعا وقولنا في
العموم مثلا انه ظني انما نريد ان تناوله بحسب الارادة ظني لتجويز
التخصيص والا فهو متناول له بحسب الوضع قطعا وقد يعم
انتفا المخصص بعد البحث قطعا وصارت المسئلة قطعية وسائر
الادلة كذلك ثم لزوم ان مؤيد الخطاب يطلع المجتهد على
دليل الا ان اريد نصب الدليل كما زعمه السعد فمسلم ولا
يلزم ان يطلع المجتهد عليه ثم قد ما قرر السعد حيث جعل من
الطلعة لا بعد المجتهد اذ لا يلزم من نصب الدليل وقوف المجتهد
عليه ثم على مدلوله ولو حمل على الفعل لكان لا يكون وان اريد
لا طلعه بالفعل كانت دعوى مجردة حرية بعدم الالتفات
اليها ولا يخفى ذلك على ذي مسكة من عقل **واعلم** ان بعض
المتاخرين من محققي الوعيدية قد قعد في هذه الحجة مسلكا في
نصر الوعيدية اقر له النظار وعدوه من خوارق الافكار حين
قال صاحب المعراج في اثر حكاية كلامه ناقلا للفظ الغايات
وكان صاحب ابات وسباق غايات فلنحرر قوله ثم نريك صنعه
لتنتفع بذلك في مدارك الانظار ومزالق الافكار قال ما

هو الامام المهدي احمد بن يحيى ومن يدعي عن ذلك فليصرح بذكر الزيادة نعلم ذلك ليس الا وحد

الحجة مع كونه المكان الضيق لكثير التحريف فاموس

حاصله بعد امرادانكم تحتجون بالعمومات مع اعترافكم انه لا دلالة
العموم ظنية وان المطلوب هنا علمي فقال المطلوب اعم من
العموم اما العمل واما الاعتقاد فاذا كان المطلوب العمل كفى
الظن في عدم المخصص وان كان المطلوب الاعتقاد كمسئلة الوعيد
فاذا لم نجد المخصص بعد بلوغ الجهد في البحث علمنا ان لا
مخصص والا لزم ان يكون الشارع قد طلب منا الظن في الاعتقاد
واكتفى به والظن قد يخطئ واعتقاد الخطا جهل والجهل
قبيح يعني المركب كما هو اللازم هنا ولا يجوز ان يطلب منا القبيح
هذا حاصل كلامه وهذا الناظر نفسه قد اورد حصول
الظن عقيب الامارة ومنع ان يخلقه الله سبحانه لما ذكروا التزم ان
العبد يفعله باختياره وهو التزام للخلاف فلو جاز ان فان حصول
الظن عقيب الامارة ضروري لا ارتياب في ذلك لمنصف والجواب
ان المورد الخبر اذا اورده على وجه يقتضي رجحان المخبر به
فقد اردنا ان ننزله منزلته ونقض عليه بان مقتضاه رجحان
ما ناوله عند من يسمع ذلك الخبر فان قطعنا بمقتضاه كان ظلما
منا وتنزيلا له عن منزلته كما لو قلنا انه لا يقتضي الرجحان ومثاله
العموم يقتضي دخول زيد ويترجح لعدم ظهور المنافي فلو دل
دليل على خروج زيد لم ينافي ذلك رجحان دخوله بالنظر
الى دلالة العموم وانما المحال كونه داخلا غير داخل في نفسه
فلذا يصح تعارض الظنين لان مقتضاهما الرجحان والمظنون
في نفسه غير مختلف لاختلافهما بل قد يكون على خلافهما معا
بخلاف القطعيين للزوم تطابق الدليل القطعي ومدلوله
فيلزم من معارضتهما حصول المدلول على حالين متنافيين وهو

محال

محال ثم نقول والفرق بين المطلوب العملي والاعتقادي
غير بين اذ كل عمل مترتب على اعتقاد كونه كذلك اذ ليس له الحكم
والعمل على الحل والحرمة حتى نعتقد ذلك ولا يحل له العمل قبل ذلك
الاعتقاد فقد طلب منا الاعتقاد المذكور كما طلب منه الاعتقاد
المجرد فقبح بزعمهم لاسيما على قوله انه يفعله المكلف وقد
استفدت مما ذكر بطلان قول الوعيدية لانه القطب الذي دار
عليه المحقق المذكور وان كان بطلانه معلوما بالتواتر المعنوي
من السنة ويكفي المناظر المجادل معهم مجرد المنع والناظر
غني بالعقل والكتاب والسنة بحيث لا اوضح من بطلان مذ
هبهم فيها وقد نشا من مفاسدها توهم القاضي تبعهم
وكذلك خصومهم في غير المسئلة كما لا تشاعرة ان طغوا القول
بالوعيد ناشئ عن اثبات الحكمة فيفرعوا واوضح باطل على اوضح
حق والله المستعان **قوله** وكذلك كل دليل مع معارضه لانه
اراد المعارض بالفعل ولكن يتعين ح ان يكون تحرير المسئلة
منع العمل بالعموم قبل النظر في كيفية العمل بمقتضاه مع المخصص
التخصيص لكن المسئلة شهيرة بالعمل قبل البحث عن المخصص
فعلى هذا قوله وكذلك دليل مع معارضه في حيز المنع لان
الدليل مقتض ظنا ثم قد يتركه لمعارض عن ظنه من مانع او غيره
معارضة بين ظاهر وغير ظاهر وتشويه بين الراجح والمرجوح
والحق التفصيل فمسئلة العام والخاص مما ضعف ظهور الدليل
العام لكثرة التخصيص فلا يجوز العمل بالعام لانه ليس ظاهرا
فما ساواه من الادلة المحكمة حكمه وما عداه فيه المعارض بحيث لا
يقدح في الظن الحاصل عن الظاهر فليس كذلك وقد تقدم

هذا ۹

ذلك مرارا وسياتي التصريح به للمصنف والشارح في الاعتراضات
وننبه عليه في مواضع وحاصله ان المدار على حصول الظن
بالدليل وان التجوز البعيد لا يقدح فيه فلا عدول عن العمل به فان
قوي التجوز باعتبار ما بحيث يمنع الرجحان المعتبر وجب التوقف
النفس تعين البحث على انا قد بحثنا في غير هذا الموضع وجوب
بلوغ غاية الجهد لقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم وقوله
صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم و
لان الظن بدل عن العلم فيتعين الاقرب اليه وغير ذلك لكن ذلك
لا يمنع عن العمل بالظن الحاصل ولا ينافي وجوب السعي في
طلب زيادة الرجحان فليتامل فهو اصل كبير خطير وتخط
رجالهم في مواقع استدلالاتهم ما ذكرنا وان كانوا هنا
قد اكتفوا بالقصر عن القصم ولم يبلغ السكين حزّ العظم

بحث الظاهر والماول

قوله انما الصدقات الخ هذا الحصر مثله كانه قيل انما الصدقات
لهولا لا لهولا وقوله الصدقات لهذه الاصناف مثلا لا يلزم
منه الا استحقاق المجموع وكان يلزم الشافعي القسمة بين
افراد الصنف في المخصر وصيرورة الزكوة بيت مال في غيره
ولم يقل بذلك ثم لم يحي قضيته ويرد هذا المذهب فالتعلق
بالكلام لا يفيد لان معناها ان هذه الاصناف اهل الزكوة و
هذا لا تعرض للتقسيم والتوزيع واكثر ما نفع الايهام من
خصوصيات الامثلة فينبغي ان يطرح ذلك ويرجع الى نفس
القاعدة وقد سكتوا العجب من هذا البحث قالوا ولا بد من لام
من الصنف للفظ الجمع ولا شك انه مثل فلان ركب الخيل وسكح



النسا لا ايراد الا الجنس

المنطوق والمفهوم

قوله تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي هذا الحديث
تجد نطسعهم على التمثيل به هنا وتطبيق الفقهاء على الاحتجاج
به على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما حتى يظن انه شبيه متواتر
ثم اسمع كلام المحدثين فيه قال ابن حجر في التلخيص
لا اصل له بهذا اللفظ قال الحافظ ابو عبد الله بن منده
فيما حكاه ابن دقيق العيد في الامام عند ذكر بعضهم هذا
الحديث ولا يثبت بوجه من الوجوه وقال البيهقي في المعرفة
هذا الحديث يذكره بعض فقهائنا وقد طلبته كثيرا فلم اجده
في شي من كتب الحديث ولم اجد له اسنادا وقال ابن الجوزي في
التحقيق وهذا لفظ يذكره اصحابنا ولا اعرفه وقال
الشيخ ابو اسحق في المهذب لم اجده بهذا اللفظ الا في كتب
الفقهاء وقال النووي في شرحه باطل لا يعرف وقال
في الخلاصة باطل لا اصل له وقال المنذري لم يوجد له
اسنادا بحال انتهى كلام ابن حجر ثم ذكر حديث اليس اذا حاضت
المراة لم تصل ولم تصم وحديث تمكث الليالي ما تصلي وتفطر
شهر رمضان وحديث احداهن تقعد ما شا الله من يوم و
ليلة فلا تسجد لله سجدة ثم قال ولا دلالة في شي مما ذكر على ذلك
يعني اكثر الحيض اقول ثم لا دلالة بذلك اللفظ على هذا
العدد المخصوص للمهمل الا على فرض مقدمة هي ان اقل الطهر
خمسة عشر يوما ودون اثبات ذلك خرط القتاد واعلم اصل
الدليل الى وجه دلالته ثم انظر على اي شي ارتفع ذلك البنيان
المشيد واجعلها عبرة على انه سبحانه يسددكم في مداركم

معتنى عليها فلا حد ويجاوزتك ان شا الله تعالى انشا الله الوقوف و
الذي في كلام ابن الحاجب هنا ان الحدث المفروض يدل على اكثر
الحيض ايضا وقد ذكر ذلك غيره ايضا وهذا عجيب فان مدلوله
انقسام وقت المراه فيحتمل ح ان يكون لحظة ولحظة على ما هو
احد الاقوال في الحيض وهو الاصل ولم يتبين دليل للموفقين
وكذلك يكون الانقسام على شهر فشهر او سنة فسنة
فان **قلت** هنا مقدمة هي ان الشهر غالب في عادات النساء
ولذا احال عليه صلى الله عليه وسلم في المستحاضة **قلت** المبالغة
لا تبتني على العادة بل على طرق التي الذي يبالغ فيه وصور المبالغة
نادرة غير غالبة على ان اللفظ المذكور لم يتعرض لكمية المقسوم اصلا
بل لكيفية القسمة ونظيره قولك المال بين الذكر والانثى ايلاء
فان كيفية القسمة لا تشعر بكمية المقسوم والحاصل ان مبنى
الاستدلال على لزوم اقل الطهر لاكثر الحيض وهو ممنوع الا
ترى ان الطهر في الشهر في العادة ثلاثة وعشرون يوما او اربعة
وعشرون ولذا احال صلى الله عليه وسلم المستحاضة على ذلك
لغلبته واتفاق الاستواء في غاية من البعد بل لم يقع على وقوعه
منه واتمامه من الاتفاقات المفروضة وما كان يمكن يلزم وقوعه
ولو سلمنا مثلا وقوع الحيض خمسة عشر يوما فمن شرط تمام
الاستدلال ان يكون الطهر في تلك المواقعة خمسة عشر يوما ايضا
ليعم التشطير واما ان يحمل التشطير بحصص زينب وسعاد
في زمانين بينهما غاية الابتعاد فشي يتحاشى عنه قانون الحكم و
بيان نبي الرحمة صلى الله عليه وسلم والله اعلم **قوله** مفهوم المخالفة
قد علمت انهم شرطوا للاخذ به ان لا يكون للمتكلم غرض غير المفهوم

فهو خذيه لئلا يخلو كلام الحكيم عن حكمة وغرض وفائدة وسؤال
لهم الوحي يختص بعلام الغيوب وما عندنا من معرفة حكمه الا
مثل ما ياخذ المخيط من البحر قل لو كان البحر مدادا لكلمات
ربي الاية ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من
بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله فاذا كان هذا حالنا الذي
لا ينفك عنه فكيف نعلم او نظن نفي جميع حكمه في امر ما هذا
الا احالة على المحال **قوله** بان اللغة تثبت بقول الائمة ان
اراد فيما رووا فمسلم ولا رواية هنا وان اراد فيما رأوا وجمعوا
كما في ارائهم الشرعية والعقلية يوضحه انا اذا اختلف عربيان
سليقيان في معنى جعلنا كلا منهما لغتين ولو اختلف امامان
لم يجعل اختلافهما لغتين بل يجب الترجيح بين قوليهما اما بترجيح
القول بشواهد حيث ادعيا قاعدة مستنبطة نحو الرفع و
النصب في فاعل ومفعول او فاذا هو اياها في مسالة العقرب و
اما بترجيح رواية الراوي حيث اختلفا في معنى لفظ فقط فان
يجمع بين قوليهما وتارة يتساقطان او يبنى الاخر حيث تعذر
الجمع بخلاف العربيين فلو كان قول الائمة معتبرا مطلقا
لساوى قول السليقيين **قوله** وايضا لم يكن لتخصيص
محل النطق بالذكر فائدة فاذا قلت اكرم زيدا التميمي
فقد اردت ان توقع الاكرام على زيد المقيد بكونه تميميا
ففائدة ذكر الصفة تعيين من اريد اكرامه فكيف يقال لم يكن
لتخصيص محل النطق بالذكر فائدة وكيف يطلب فائدة زائدة
على فائدة الوضع وهل هو الا مناقض لقولنا هذا المعنى
وضع له هذا اللفظ ولم يوضع له الا بشرط الموضوع له عمه

لان الموضوع له يوجد لكن مع فائدة مما زعمه على انه على تقدير
زعمه لا يلزم صحة ارادة تلك الفائدة حين تعدم غيرها مثلا زيد
القيسي في مثالنا له ثلاثة احوال ان يكون مامورا باكرامه او منهيا
عن اكرامه او مسكوتا عنه ليس مامورا باكرامه اتفاقا وبعد
المفهوم يقول هو منهي عن اكرامه فنقول لو دل على النهي عن
اكرامه في حال عدم فائدة اخرى لدل على ذلك مع وجود
تلك الفائدة اذ معنى الدلالة هنا التلازم وتعدد
الفوائد لا ينافيه وحاصله ان اللوازم العقلية للموضوع له اذا
لم تتناف خارجا لم يلزم من وجود احدها نفي الاخر فكان
يلزم ثبوت المفهوم على فرض الفوائد الاخر وعدمها فلم يفرق
بين الامرين وعلى الجملة فالتعلق بلزوم الخلو عن الفائدة
ساقط اذ وضع الصفة لتقليل الاشتراك وقد حصل فلزم
ان زيد القيسي مسكوت عنه وهو مراد نافي المفهوم وقد
عرفت من هذا التحرير مسا وانه لمفهوم اللقب وانه يحل
الكلام عند اسقاط الصفة لان الكلام الذي يعين زيدا
التميمي من شرطه وجود هذه الصفة وقد بين بذلك ايضا
سقوط سائر ما تعلقوا به وما تركنا التعرض لبيان ضعف كلامه
الا لانه يفهمه كل ناظر اذ دنا تنبيهه لظهور دلالته ومن
ضعفا عن معرفة ضعفها مع الوضوح فلم نضع هذه الحواشي
لمثله قوله لم يكن التسبيع مطهرا لان التحصيل الحاصل محال الخ
لم يتعرض لتربيعه وتخميسه وامثاله مما لا يحصى لان قولنا
مثلا الرضاع محرم مطلق يصدق على الرضعة والخمس والعشر
ولا يلزم من حصول الحكم من بعض ما يصدق عليه المطلق

عدم حصوله من بعض اخر فانك اذا قلت درهم من هذا
السم يقتل بعد قولك هذا السم يقتل لا يلزم ان لا يقتل
خمسة دراهم وقولنا رضعة تحرم لا يلزم منه ان الخمس
لا تحرم والا لصح ان تقول الخمس لا تحرم او السبع لا تحرم
بل يكون الاكثر بالاولى والاقل محتمل وهو معنى نفي المفهوم
وقد تقدم لبناء المطلق والمقيد ما يتوضح هذا وان المقيد
فرد من افراد المطلق فالخمس هنا فرد من افراد مطلق الرضاع
في قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب
ونحوه بل في قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة
فالنص على الخمس لا يتعرض لما عداها مع وجود المطلق و
مع الاقتصار عليها لكون الاكثر اولى والاقل مسكوتا عنه
لتعم فقد يحصل الاستغنا بالاقل لعارض التهذيب مثاله
ضربه بسيف تقتل زيدا يستقل بالحكم وضربات بعدها
لا اثر لها ولو وقعت الضربات في ان واحد يحصل الحكم
بالمجموع فليتامل قوله في الخصر واللام للمبالغة تعال
اذا لم يكن لام الجنس فاي لام هي وكانه لما راى كلما تهم في هذا
التركيب انه للمبالغة وقد علم بالضرورة عدم اتحاد الاعتبار
بالاخص بحسب الحقيقة سماها لام المبالغة وهذا يمكن من التحري
البحث كما تراهم يدعون للحروف انها تجي بمعنى كذا وبمعنى كذا
وعند المحققين كصاحب الكشاف ان ذلك على التضمين بل زعم
بعضهم انه مذهب جميع البصريين لان التصرف في الافعال
اهون من التصرف في الحروف كما ذكره القاضي زكريا في شرح اللب
غاية الكلام ان بحث المصنف كما ذكره السعد الخ

قوله ويعني بالحكم ما يحصل على المكلف حاصل الكلام في
النسخ مناقض للقول بقدم الحكم وحاصل جوابه انا نريد
بالحكم ما اراد غيرنا ممن لم يقل الحكم قديم فهو اعتراف بالحق
مع الاصرار على الباطل فهو اصرح مناقضه ولا نزيدك في هذا
على تحكيم عقلك اذ لا اوضح منه ولكن ارادوا الجلجلة الامر
فتفضحهم عمود الصبح فاعبد ربك او شلفك والحكم لله
العلي الكبير قوله ما ثبت على المكلف قال السعد يعني الخطاب
المعلق تعلق التنجيز وهو بهذا المعنى انما يحدث بعد حدوث شرايط
التكليف والقديم انما يتعلق تعلقا معنويا هو ضروري للطلب
على ما مر في مسئلة تكليف المعدوم انتهى يقال هذا الخطاب
المحكوم بحدوثه هل هو صفة للباري تعالى كالقديم لزم كونه
تعالى محلا للحوادث ام لا محل له كان عرضا لا في محل كقول الجبائية
في الاراده له هو مدلول الحروف والاصوات كما قالوا القران
يراد به الصفة الازلية ويراد به الحروف والاصوات فان هذا
عين قول المعتزله لكنهم ينفون صفات الافعال الذي هو
الحكم عند المعتزله فليس ذلك بمراد لهم قطعا فيكون اثباتكم
لحكم قديم لا دليل عليه ولا حاجة اليه كاثباتكم لصفة سميتموها كلام
بلا دليل مع ان اقيموا الصلاة ليس بحكم انما دل على انا طالب منكم
لا قائمتكم اياها فالحكم كونه طالبا فقط فالكلام دليله فقط
فان قالوا سميناه حكما مجازا قلنا فكل حكم شرعي مجازا اذا فالقول بعده
التي هي عبارة عن الاحكام مجاز وكون الحكم هو هذه العبارة
ضروري البطلان عند العاقل المتشرع فظهر فان التزموا باو
خرافاتهم ومكابرتهم قوله وللقطع بالحسن نفعله

شرح العضد بان نقول يجب عليكم الحج من صح في العمر وزيد فرج
وفسر هذا التفسير السعد بان الناسخ هو القدا عني لعظم
والمنسوخ المقيد اعني عليكم فقد نسخ في حق زيد ويلزم على هذا
ان يشمل هذا الاعتراض كل مقيد وهو واضح البطلان لان الحكم
بعد تقيده مقيد وقد اعترضه السعد بهذا بعد الثناء الجميل
على الشارح بهذا التدقيق فان قلت يحتمل انه اراد
الشارح ان المنسوخ الدليل المتقدم الذي استند زيد في حجه
اليه اذ لو حج بغيره دليل فلا ناسخ ولا منسوخ قلت ان كان
المتقدم ظاهرا الاستمرار فهذا نسخ محقق وان كان مقيدا بالمرة
فهذا المتاخر من كذا ليس بتكليف فلا ناسخ ولا منسوخ بهذا
الالزام وتفسيره وتفسير بسره بمجرد هيام في ظلام الضلال
قوله وخالف اليهود يحتمل انه قول بعضهم مرادا بالمكان
والليل وقد ذكرت ذلك لبعض علماء اليهود فعجب وقال الاقرع
ذلك لكثرة الناسخ والمنسوخ في التوراه وزعم انه ما سمع
بذلك في قومهم وانه لو وقع لكان مكابره وما ابو مسلم فانما
خلافه لفظي لانه يراه تخصيصا في الاوقات فعلى الكلمة من
خالف في النسخ على الحقيقة فهو مكابر لا ينبغي ذكره وعلى
التجوز كابي مسلم لا ينبغي ايهام وقوعه في المحظور بل يبين
مراده والله اعلم قوله لحسن بعد اعتبار المصالح ولفظ الشارح
الجواب انا لا نعتبر المصلحة فان عنيتم بالعبث ما لا مصلحة فيه
فهو ملتزم المذكور في السوال لفظ الحكمة فابدلوها بلفظ المصلحة
والمصلحة اخص وانما فعلوا ذلك ليمكنهم التلاذذ والمغالطة
لئلا يصرحوا بما هو لازم لهم على اصلهم فكان فنا الجواب

ان تقولوا انا لا نعتبر الحكمة فان المصلحة لم يذكرها السائل ومن لم يعتبر
الحكمة فقد جوز العبث ويا عجبا من هذا الشراد وهل بين العبث والحكمة
فرق فهو الحسن والقبح ام لا فرق فدعوا التستر بنسج العنكبوت
ان كنتم تعلمون **قوله** المختار جواز النسخ قبل وقت الفعل اه وقد يعلم ان في
الاحكام من المقدمات مسئلة صحة التكليف بما علم الآمر انتفاء
شرط وقوعه عند وقته ومرجع المسئلتين الى امر واحد وهو هل
يجوز من الباري تكليف من علم سبحانه انه لا يتمكن مما كلفه لعارض
موت او غيره من الموانع ويتفرع عليه هل يجوز ان ينسخ قبل التمكن
وليست مسئلة النسخ مسئلة براسها انما هي احد لوازم الاولى نفيا و
اثباتا ومن اصول المعتزلة انه لا بد في التكليف من ارادة المكلف تعالى
لما كلفه وارادة حصول ما علم استحالة حصوله محال بخلاف ما يريد
المكلف باختياره فارادته جائزة فمنعوا المسئلة بفرعها اذا حققت
هذا علمت ان المصنف خبط المسئلتين وجال معهم في كلام اجنبي عن
محل النزاع وبيانه انه في المسئلة الاولى جعل محل النزاع انتفاء
شرط وقوع الفعل عند وقته واراد بوقته وقت المباشرة لا الوقت
الذي ضربه الشارع للفعل ثم جعل من الشرائط ارادة الفعل وكذلك
فعل في الفرع جواز النسخ قبل وقت الفعل واراد به وقت المباشرة
اذا عرفت هذا فقد عرفت سقوط الالزامات التي ذكرها بالمرة
غاية ما يتصور وروده فعل ابراهيم عليه الصلاة والسلام ومع
معرفة محل النزاع لا يرد لانه قد يمكن الانزعاج بنشوز ولده عليهما السلام
وانهم يقطع بذلك لقطعية الدليل المانع من التكليف المذكور سماعا
عدم صراحة قصة ابراهيم في محل النزاع وقطعيتها فمن ذا الكائن
تعارض القواطع ثم بعد هذا لا معنى للتعرض لكلام المصنف مع

كثرة

كثرة وجوه الاعتراض على نحو من اسم فلقد اوغل في التخليط حتى
شبه هندكي يخاطب عربيا ويغضب ويرضى بناء على ما يتخيل من
مخاطبة العربي ومن اعظم الاعتراض عليه الاعتراض على ما نقل
عن المعتزلة ان الخليل عليه الصلاة والسلام توهم الذبح و
لم يؤمر به وهذا بهت بحت ولا يقبل مثل هذا على مسلم الا بتعيين
وهذه كتب المعتزلة فلينا بشيء منها من ذلك وقد جربنا الغلط
عليهم في هذا الكتاب وغيره فلا نوثق به وسائر المختلفين كذلك
خلا ان نقل الاشاعرة عن المعتزلة كثر فيه الغلط جدا ولعل
ذلك من كان يعبد الله لا من يعبد المذاهب وارباب نعم
الذي وهم الخليل عليه الصلاة والسلام هو ابن عربي الزنديق
وقد اطال في خبالاته في ذلك وقد ذكر لك بعض المعزى في حكاية
مقالاته الخبيثة في قصيدة طنانة جمع فيها شيئا كثيرا من كفرياته
وقال الخليل اسى في الذبح ولا وهم وذو ولانه يحتاج تعبير عابر
وكان المصنف راى هذا النقل فظنه في المعتزلة استحقاقا
منه لهم والله عند قول كل قائل والغرض من هذا التحذير ان
نقتدي بمثل هذه الضلالات وفيه نصح للمنقول عليه رجاء ان
يفل الحوق وبال ذلك له لكثرة المقلدين **قوله** كالموت قرره
الشارح بان النسخ يتقدمه الثبوت لانه رفع بخلاف الموت ووجهه
السعد بانه الزام للمعتزلة حيث قالوا بالتكليف قبل الفعل من
غير فرق بين من علم انه يموت او لا يموت انتهى اقول نظر
هذا في الاخذ باعم العام ما جرى لبعضهم وهو الفضل بن كثير
انه ضرب بابه رجل فقال ممن الرجل فقال من بني آدم فخرج اليه
والتزمه وقبله وقال الحمد لله ما ظننت انه بقي احد من اهل هذا

النسخ وكان له دعابة وقد حققنا مذهب المعتزلة في الحاشية
المأتية وفي بحث مبادي الكلام فعاوده تعرف صحة هذا المثال
ان كنت تنظر الى ما قال ولا تعرف الحق بالرجال **قوله** بخلاف الصوم
واجب مستمرا ابدا لان التعميم لا يجي من نفس الذات ابدا انما هو
من العوارض فهو هنا بالنظر الى عارض الظرفية الزمانية ومعناه
او جبت الصوم في كل وقت فهو مثل غيره من العمومات يقبل
التخصيص والنسخ وكذلك اذا اخبر بان الوجوب ثابت في كل
وقت صح ان يقال الا عشرة اوقات من اوله او من اخره او من
وسطه او نحو ذلك فيصح ان يدخله النسخ لانه في التحقيق تخصيص
في الاوقات وقالت بعضهم فرق المصنف بين الامرين لان الذكر
منه خبر فيمتنع نسخه والذي اجازه انشا والجواب انا انما نمنع
في الخبر حيث يكون خبر الجملة الخبرية نصا ومعنى محدود واحد يلزم
التناقض اما اذا كان عموما فلا تناقض فتبين لك ان الفرق مبني
على وهم وهو خرق متسع اذ يجري على منع نسخ كل ما هو خبر
باي عبارة وقد غلط في مثله ناس كثيرون ولذا جازت على
الشارح وشارحه وتبعهم حسين بن القاسم في الغاية وشرحها
كما دنا لانهم محققون وكيف يجوز مخالفتهم **قوله** لا يزيد على انه
علم نسخ قبله ان قلت فمن منع ذلك ماذا يقول قلت معنى
التابيد تعميم الاوقات لا يزيد على ذلك بمنزلة قوله في كل وقت من
الاوقات المستقبلة وكل عام من حيث هو يجوز تخصيصه فان قلت
فاين انت عن تابيد احوال الاخرة قلت الدلالة اللفظية وضعية
لا عقلية فلا نقطع بمدلولها الا بالقرائن المحتفة بالخبر الذي يضطر
السامع معها الى مراد المتكلم ولولا ذلك لناقض التخصيص التعميم

ح

في جميع الموارد وهذا هو ما اراده الرازي فيما شنعوا عليه الناس و
شنعوا عليه الغارة ولا معدل عنه وليس مراده انه لا يفيد العلم
اصلا وهو مبين في كلامه في اول نهاية العقول **قوله**
المجوزون نسخ التكليف بالاخبار بنقيضه المسئلة محتملة الا انه
هل يجوز التكليف بالكذب كما صرح به العضد ولا اشكال في منع
له ويجوز الاشاعرة نظرا الى اصليهم كل ولا يعني للحسن و
تصور مسئلة قد عرفت من القاعدة وليس لها حاصل غير ذلك
عند من عرفها وقبح زخرفها والاخبار بايمان زيد فان اخذ
وقت متعلق الخبرين فكذب ولا يقول معتزلي وان اختلف فلا
وجه لمنعه وعلى الجملة فهذه المسئلة يتكلف لا يغني وحاصله
يسمن ولا يغني **قوله** قالوا لتبين والنسخ رفع هذا لا يخلو
الاعلى ان يكون البحث في عكس المسئلة اي نسخ القران بالسنة
وقد تكلف الشارح وقال دل على ان الرسول مبين للاحكام
وهو الغرض من بعثته وهو اشد قلقا اذ يلزم ان لا يقع نسخ اصلا
واغرب السعد في تصحيح كلام الشارح وانه الغرض من
الاعتراض على الظاهر كلام المصنف **قوله** واجيب بانه يلزم نسخ
المعلوم بالمظنون هذه القضايا وغيرها تدل على نسخ المعلوم
بالمظنون ووجهه ما تقدم انه لقطع الاستمرار وهو مظنون
ومن اوضح القضايا انه نسخ خبر واحد واعني قد جعل اسرافهن سبيلا
لم يورده عبثا فان قلت هو معلوم للشاهدين قلنا السر الحكم
مقصور عليهم بالاجماع من غير الخوارج وعلى الجملة فالوقائع ظاهرة
فيما ذكر مع عدم لزوم معارضة المظنون بالمقطوع وتصرف
المستدلين كثير على ذلك وان جمد الاصوليون بناء على توهم التعارض

قوله بخلاف التخصيص فرقوا بين النسخ والتخصيص بان التخصيص
بيان من المتكلم بالحكم والنسخ رفع الحكم المراد باللفظ المنسوخ
معناه وهو بقاء لان التعميم من باب اطلاق لفظ الكل على البعض
والتخصيص قرينة تلك الاراده والمنسوخ من باب المطلق الذي
اريد به المقيد وقرينته الناسخ لان قوله افعل يصلح للمرة
فاكثر الى ما لا اخر له والناسخ مقيد له ببعض الاوقات ولذا قيل
ابو مسلم هذا الرفع وقال انما هو تخصيص في الاوقات
حتى كان خلافه مع بشاعته لفظيا واذا كان كما ذكرنا فاي فرق بين
التخصيص والنسخ والجواب انه مطلق العام على الخاص لا
بدله من اراده ذلك والا كان كذبا لانا نحقق مدلول العام
واما النسخ فلا يلزم اراده جميع الاوقات لما قدمنا انه مطلق
في الوقت وانه لا لتراتب عليه عقلية لا وضعية واما الفرق بينهما
في اشتراط قطعية الناسخ للقطعي دون المخصص فقد كرر بانه
لا فرق لانه لا تعارض واذا تتبعت الموارد وجدت التصرف من السلف
مطابقا لما ذكرنا والذين توهموا التعارض متعسفون كما فعل
المصنف قوله او ظني فقد من الشرط العمليه هذا
شبيه المغالطه ويلزم منه ان لا ينسخ ظني بقاطع وقد تقدم نسخ
السنه بالكتاب مثل استقبال القبله ولا مانع من تسمية الحكم المتحقق
ظنا منسوخا بالاجماع قطعي والناسخ في التحقيق مستند الاجماع
وقد يكون اصله ظنيا وان صار العلم به قطعيا نعم تقدم
للسعد في الاجماع صحة الاجماع لا عن مستند فيعز علي عدم صحة
كون الاجماع ناسخا التجوزه كذلك لكنا قد ابطلناه هناك فصح
النسخ بالاجماع والاجماع على التحقيق دليل الناسخ بحث

القياس

القياس قوله في علة حكم قال الشارح فلا بد ان
تعلم علة الحكم في الاصل وتعلم ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت
عينها مما لا يتصور لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين و
بذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع هكذا يحترزون بلفظ مثل
كما زعمه الشارح والظاهر انه لا حاجة اليه والاوضح لان القدر
المشترك كلي نوعي مع المحكي المحلين في نفس الامر على السوا و
انما وقع تعريف ثبوته في الاصل طريقه وكذلك في الفرع و
حتى نعرف ثبوته في محل الحكم منه معرفة ثبوت الحكم والحكم ايضا يستوي
معه المحلان وهو التحريم مثلا او غيره من الاحكام الخمسة فهو
شيء واحد كما ان الانسان المشترك بين زيد وعمرو شيء واحد و
انما يتعدد بالمشخصات وكذلك تعلق تحريم الربا في البر وفي الذرة
باعتبار المحلين والا فهو في ذاته واحد الا ترى ان السكر في الخمر
والنبيذ واحد والتحريم كذلك لا تعدد في مفهومهما وانما
عرف الدليل صدق الكلي على هذا الجزئي فيهما نعم لو
كان القياس بين هذا الخمر في هذا القدح وبين هذا النبيذ في
هذا القدح لاحتيج الى لفظ المثل لكنه لا مشترك فلنا ما قوله
ومنها ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع الحق انه ان استوى
التناول فهو كذلك وان اختلف كمثال الطعام الذي يعلم تناوله للذرة
دون اللذة فللقياس فائدة اي فائدة اذ قد يعرض التشكيك في التناول
للعرف الطاري ويبعد النظر الى ماخذ الاشتقاق اعني الطعم فيقال
ان صح التناول والا فالقياس صحيح فيكون معنا دليل محقق هو القياس
واخر قد منعه الخصم او ضعف في النظر فتعاضدان فهي فائدة اي
فائدة كعدد الادلة قوي وضعيف وقد اشار السعد الى نحو ما ذكرنا

قوله لانها اذا كانت مجردة امارة وهي مستنبطة هذا كلام متناقض
في نفسه لان شرط المستنبطة المناسبة والمجردة لا مناسبة لها و
الا لكانت باعثة واما لو كانت منصوصة كان يقول الخمر حرام
لانه مايع احمر يقذف بالزبد لامكن تعديه لان المراد معرفة
حكم الفرع واما حكم الاصل فهو معروف بدليله فقول العضد
تصريح تحريم الخمر ليس على ما ينبغي لان الخمر اصل في المثال و
قول السعد في كلها يوجد فيه ذلك من افراد الخمر مثل وهم
العضد اذ كل خمر ثابت حكمه بالنص لان دليل الخمر حكم على الماهية
والمطبق للماهية على جزئياتها هو العقل فليتامل واما
الدور فمدفوع كما لا يخفى قوله وهي مستنبطة من حكم الاصل كان دورا
فقد رد السعد الدور بما حاصله ان المتوقف على وجود الحكم
نفس الامارة لا دلالتها وهو كما قال الا ترى ان وجودنا متوقف
على وجود الباري ولا يلزم منه ان لا يكون وجودنا معرفا لوجوده
تعالى وههنا وجه اخر واضح لم يظهر لي وجه غفلتهم عنه
وهو ان المستنبطة لا تمكن الا مع المناسبة كما عرف ولا مناسبة
للامارة المجردة فالمستنبطة يستحيل ان تكون امارة مجردة
قوله ومنها ان لا تكون اه كان ينبغي ان لا يعبر عن هذه بالشروط
بل بعبارتها المستحقة لها مثلا قوله ومنها ان لا تكون وصفا
وجهه ان توسيطه عبث لا فائدة فيه لان توسيطه يمنع تحصيل
الحكم اذ قد يتحقق الوصف فيه كما يتحقق في اصله وكذلك سائرها
فتامله انما الشرط نحو كونه وصفا ضابطا للحكم وكونه ثبوتيا لا
عدميا مثلا قوله ان تكون بمعنى الباعث اي مشتملة على حكمة
مقصودة للشارع من شرع الحكم على هذا من قال باشتغال [illegible]

افعال

افعال الباري تعالى يمتنع القياس عنده ومن جمع منهم انه لا عبث
وكانهم هنا وبل وفي جميع الشريعة الجاتهم الضرورة الى
الاعتراف نحو ما قال تع واذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون
الا اياه وهو من نصره الحق منه سبحانه ان نقيض للمبطل الملحد
الحجة الى الاعتراف بالحق لتكون اكد للحجة واشد تقبيحا للطريق
المعوجة كشهادة الجوارح والحمد لله قوله ومنها ان لا يكون
عدما في الحكم الثبوتي الكلام على هذه المسئلة طويل غير جدير
بالتطويل غايته انه ناظر الى ان العدم لا يعقل هل يترتب عليه
شي ويكون حاملا عليه ولا شك في ذلك وانما يلوذون بالعبارات
الثبوتية وهذا شي سهل لا يعسر على احد في اي موضع كما قد
تيسر عكسه وكذلك انه لا يعقل نحو قولنا بالكف كما مضى في
المعلوم ان الذي لم يقتل لانه لم يصل مثلا عند القائل به
لم يقتل لانه قعد او اضطجع او مشى او غير ذلك ولا لانه كف
نفسه عن الصلاة فلا فرق بين تلك الاضداد في العلم بانه لم
يقتل الا لاجله لكن الضد للصلاة بل مدلول لم يفعل اي لما اتى
حرف النفي الداخل على الفعل الثبوتي وجعلوا الفعل الثبوتي
اذا دخل عليه اداة النفي يفيد معنى فعل اخر ثبوتي ابدا هو لفظ
كف وهذا افترا على اللغة بلا ريب فانما يفيد الة النفي سلب ما
دخلت عليه وان لم يكن بطلان ما قالوا معلوما من اللغة فما
منها معلوم ولا فرق بين الطلب وغيره لغة فيما ذكرنا لانهما
طريقة واحدة فلا يقال كلامنا في النفي لا في النهي قوله في الشرح
العدمي بالعدم ان قلت هذا غير القول بان عدم العلة علة لعدم
المعلول وهو قول فلسفي وقد قررت خلافه في العلم الشامخ

وقلت لاحتياج العدم الى علة مطلقا كان او مقيدا ثم قد اكثر
من تقرير أن ان لا تعلل تترتب عليه الاحكام والجواب
فرق بين قولنا وقف العدم المخصوص على اختيار زيد بمعنى
انه لو شاء لابدله بنقيضه وبين قولنا اثر زيد في ذلك
العدم وحاصله ان العدم لا يقبل الاثر فلا يتاثر بحال فلا
موثر فيه موجب ولا مختار لكنه يتوقف تحققه على اختيار المختار
فاذا كان هناك حوامل مدح وذم ونحو ذلك فيصح كون زيد
لم يقتل قاتل ابيه منشأ لاكرامه واثابته لكن عدم قتله ليس
هو المؤثر في حسنه وكذلك عدم اتصال النار بالخشب ليس
هو المؤثر في عدم احراقها فصح قولنا ان العدم لا يوثر
ولا يتاثر مع قولنا انه يترتب على العدم احكام ويخص الترتيب
في باب الاختيار واما باب الايجاب فلا يترتب الا بالاثر وقد
امتنع كما سمعت وهذا زبدة جميع ما ذكروه وكررناه في ابحاثنا
فعليك بحفظه ومراعاته والله الهادي **قوله** في الشرح ايضا
ولا يخفى ان نفس التحدي لا يستقل بتعريف المعجز الحق عند ائمتها
المنزهون لله عن العبث ان الاعجاز يحصل بنفس ظهور الخارق
على يد مدعي النبوة اذ لا يجوز من الحكيم تصديق الكاذب والتحدي
لقطع لجاج الخصم لا تجوز معارضة المعجزة فليس باستفاؤها
شرطا ولا جزءا ويلزمهم ان لا يقطعوا بنفي المعارض ابدا الا
لانه اذا جاز ان يفعله الله فلا فرق في بين الازمنة وان كان
مذهب نفاة الحكمة جديرا بهذه العقوبات لكنهم مسلمون
ان الواقع كما نقول وهذا قصور من المصنف طول فيه الشارح
قوله وهو المعنى بصحتها فال هذا النزاع في اعتبار الحكم لها في شرع

الحكم ن



الحكم او لما اشتملت عليه من ذلك واجبا لينه ام في جواز عثور نا على
ذلك وطلبه بالادلة المعينة له ثم اعتقادها فذلك من التفكر في حكمة
الحكيم لا مع حسن الانتهاء وتحو قلت شعري ما حاصل هذا اللجاج و
العلاج **قوله** في النقض لنا لو بطل لبطل المخصص اعلم ان حوات
التخصيص في العام لانه كاشف عن انه اريد بلفظ العام معنى الخاص
لانه استعمل كذلك مجازا كثيرا ولا كذلك اللفظ الدال على العلية وان
شئت قلت معنى العام متعدد ومعنى التعليل شئ واحد وهو ان
الحامل على كذا كذا فلزم ان يحمل على مساو له وهو القياس ولا بد
من التزامه والا انتقض كونه الحامل ثم انه اذا تخلف بلا تقدير شي
فلا شك في نقضه للتعليل لان معنى الحامل والباعث ان يرسل الامر
الفلاني لعلة الوصف الفلاني مناسب وحكمه تحمل الحكيم على ذلك الترتيب
فان كان غير حكيم جاز اخلاله بالحكمة في بعض المواضع لسفهه وان
كان واجب الحكمة فلا يجوز تخلف موضع والا لخرج عن الحكمة فاذا
وجد النقض علمنا ان هناك ما هو ابقى اي حكمة اخرى مع ان ذلك
يرجع الى قولنا لا بد من تقدير مانع او عدم شرط وقد اتفق على ذلك
ولا بد منه والا انتقض اصل التعليل كما عرفت ثم نقول ومن
المعلوم ان ذلك ملحوظ في اصل العلة اعني وجود الشرط وعدم المانع
ولا يحتاج الى ذكره فان كل دليل كذلك وهذا حاصل مذهب ابي
الحسين ودليله والجواب المرتضى انه لو دخل وجود الشرط
وعدم المانع في المقتضي لزم ان لا يكون لنا مانع او عدم شرط في
اي دليل ومعلوم انه يتم المقتضي وان لم يخطر المانع وعدم الشرط
بالبال بل لو ذكر لقلنا لا بد منهما ويلزم ابا الحسين ابطال كل دليل
من حيث اللفظ لانهما لا يذكران ومن حيث المعنى اذ لا يدل عدم

أي القاموس [illegible] تغفل ومعتنى [illegible]

الوصف ن

المعنى ن

الوجدان على عدم الوجود فيما نحن فيه المسئلة لزوم ان يجري
مقتضى الدليل في محل النقض بحسب الظاهر فلما جاء النقض علمنا
انه لم يجر فيصير كما قلنا في العام والخاص اذا اريد بالعام الخاص
بحسب الظاهر عام وخاص وبحسب التحقيق لا عام ولا خاص
وبين البابين الفرق الذي قدمنا وهو ان الخاص من اجزاء مدلول
العام والعلة لا عموم لها وانما له من اعتبارها في المحل اعتبارها
في المساوي والا لكان الفرع قد شمله دليل الاصل فليس النقض اخراجا
لشيء قد دخل حتى يكون تخصيصا ومع هذا التخصيص نقول في محل
النقض لو كان التخلف بدليل متاخر لنقض مثلا كان ناسخا لانه قد
كان وجب علينا العمل بالقياس وامكننا نجا المانع وقد بعد عمل
في النسخ فان كان دليل النقض غير متراخ عنه فان سمي تخصيصا
فبنوع من التشبيه وان كان الناقض متقدما فمنسوخ كما تقدم لا
يرفع هذا والامر في التشبيه الاصطلاحية سهل بما الكلام
في تحقيق المعاني **قوله** والمخنان كانت مستنبطة الخ قال
العضد حاصله تحقق المانع او عدم الشرط في المستنبطة
وتكفي تقديره ذلك في المنصوصة اقول هذا الفرق مجرد
دعوى ولا نسلم بطلان بالمستنبطة وصحح مثاله في الفقير فانه
اذا لم يعط الاخر لا موقف الظن بعد حصوله بل يلتفت الذهن
الى تقدير مانع او عدم شرط نحو اما الانه اول من سأله او لعدم
ما يصدق به على الاخر او لزيادة استحقاق في الاول او للضرر
في الاخر او لانه لا بد من الاقتصار في حق المخلوق العاجز عن استيعاب
اشخاص المعطى ونحو ذلك ومنع بقاء الظن مع الالتفات الى المانع او
عدم الشرط مكابرة فلا يسمع **قوله** وهذه بالوضع هذه من مناقضاتهم

مناقضاتهم

في هذه المسئلة التي هي اصل الحكمة واصل الدين كله وهم قد
اعتبروا الحكمة وهي المسمى بالباعث وقالوا لا يكفي الامارة
المجردة فهو اعتراف اي اعتراف بلزوم الحكمة وقد ذكرناه وهنا
قالوا العلة بالوضع فاما ان يريدوا الحكمة او الوصف المشتمل
عليها وعلى كل لا يكون العلة بالوضع اذ الوصف من ملازمات
الباعث لا باختيار مختار وكذلك الحكمة وهي الباعث لا باختيار
مختار بل كماهية الواجب والجائز والممتنع وسائر الماهيات
فماهية المناسب بعث الحكيم على الفعل ومقابله بصرفه كما ان
ماهية الاحسان تحمل على فعله وماهية الاساءة تصرف والمانع
ما هيت فقولهم ان العلة الشرعية بالوضع مناقضة ظاهرة نعم
اعتبارها اي كونه ينبغي ان تعتبر امر عقلي وانما الشرعي والمحتوم
الاخبار عن تمامها وعدم المانع فانه اذا اعتبر الشارع مقتضاها
علمنا ذلك والا قطعنا بعدم تمام المقتضي او وجود المانع ومن
الموانع ايثار الحكيم لحكمة اخرى ولو مساوية كما حققناه في العلم
الشامخ ولو احتج في العقل قد ادرك الكلية والشرع جاء بالتفصيل
وبين ان العقل لا يدرك للاعتبارات التي يلتئم منها الحكمة فلو
استقل بها لكفى كما صرح به المصنف فيما مضى فاذا حقق هذا
علمت ان بعض القائلين بالحكمة قد اعتبر فرق بين العلتين تقليدا
للاشاعرة وذلك في المتاخرين الاخذين من كتبهم والسبب
عدم التحقيق ولا فرق الا بالاعتبار الذي ذكرنا والحاصل ان
كل شرعي لو ادرك العقل حكمته فكل شرعي عقلي بهذا الاعتبار كما
ان كل عقلي شرعي في التحقيق وبين ان الحقائق في ذاتها متحدة ولا
تختلف باختلاف المدرك اسم فاعل او المعرف كذلك نحوها

تأمل هذا فان الحكيم يؤثر هذا على الاخر لنوع رجحان

[illegible]

بكلمه وشدد بك بها فقل ما تجدها ولم ار من تنبه لها والله الهادي
وله الحمد والثنا **نعم** ثم رايت ابن تاج الشريعه رحمه الله قد صرح
بعدم الفرق بين العلة العقلية والعلل الشرعية فقال فكما ان
الاحتراق يقع بالنار دون عندها كذلك وجوب القصاص عقيب
القتل العمد العدوان وهو عين ما ذكرت في هذا البحث بعد ان
كنت برهة اظن انفرادي به حتى رايت اتفاق الجمهور من المعتزلة
والجبرية مع ان مقتضى القول بالقبح والحسن ما ذكرنا قوله
المجوز في المستنبطة لا المنصوصة المنصوص دليلها نص عام هذا الكلام فيه
نظر لان معنى كونها منصوصة انه نص على كونها علة لهذا الحكم
وهو الاصل مثلا في تركيب القياس واثباتها علة في فروع بالقياس
وتخلفها في فرع هو النقض فدليلها لم يدل الا على ان الاصل
معلل بها فلا معنى لعموم النص ولو كان العموم هنا ثابتا لاخذ
ثبوت احكام الفروع من النص كان نقول كل مسكر حرام لكان
من باب العموم لا من باب القياس فان اراد في بالعموم صلاحيه
اطراد العلة فيما عدا محل النقض فهو كذلك في المستنبطة وفي
الجمله فالكلام ههنا غير صحيح ولا يلتئم له تحصيل معنى الا ان
يحتمل والله اعلم قوله الحس المستنبطة فحاصل الكلام ان المستنبطة
بعد حصول الظن بعليتها للمناسبة واطرادها فيما عدا محل
النقض يبطلها ظهور النقض وادعا انه يحصل به التردد في مقتضى
العلة ومقتضى تخلفها وهو الشك وهذا نفس المدعى فكيف يجعل
دليلا والمانع يقول لا نسلم حصول الشك بالتخلف وهذا كذا
اول المسئلة وقد اوضح ذلك الشارح بانها قاعدة كلية اعني قولهم
الظن لا يقابل اليقين والشك لا يزيل الظن ومحال اجتماع امرين ما

ذكر

لما ذكر والجواب ان حكم الاضعف على فرض انفراده عن الاقوى
اذا كان مع وجود الاقوى لا يتحقق للمانع منه لا انه يوجد ثم يحكم
عليه بانه لا يزيل الاقوى وهذا قريب من جواب الشارح واوضح منه
واما فرقه بين الكلية وبين ما نحن فيه بقوله الكلام ههنا في نفس
ظن العلية فهذا كلام لا معنى له يعتبر لان محل النقض لو
نظرنا فيه قبل ظن العلية لقلنا وجدنا فيه المناسبة للحكم الفلاني
لكن لم يوجد الحكم فيحتمل ان التخلف لمانع او عدم شرط وقد
يحتمل ان يحصل الشك ان ضعفت المناسبة ويحتمل ثبوت حكم
اليقين ويحتمل ان يحصل الظن بالعلية سيما مع قوة المناسبة و
التخلف لما ذكر واما اذا تقدم تحصيل الظن بالمناسبة وقوي
بتتبع الفروع وكانت المناسبة واضحة فلا نسلم زوال الظن عند
التخلف واما قوله العضد ان التخلف بمجرده مع الانفراد
يوجب الظن ففيه مسلم ايضا ولا فرق بين حال الاجتماع وبين
تقدم ظن العلية على النظر في محل النقض او بعدم تخلف الحكم
على ظن العلية اللهم الا بزيادة قوة الظن وضعفه قلنا ما
وحاصل الكلام منع ان التخلف شي يظنا بعدم العلية او
يزيل ظن العلية وهم جعلوا دعوى ذلك مذهبا ثم جعلوه دليلا
ثم فرعوا على ذلك فهو تفريع على المصادرة لو اوضحه والحق في جميع
الصور انه لا يضر وقد تبين لك ذلك من مجموع المناقشة من
اول الكلام على النقض والله الموفق هذا منا مساير على تسليم
استقلال المناسبة بتعريف العلة وسيأتي البحث على ذلك قوله
وفي الكسر قد فرض الكلام مع حصول الحكمة المقصودة ثم اخذ
ينازع في وجودها لخالف الفرض ثم قال لو سلمنا حصول الموهم

مع بعده ابطل فقد اعترف بالابطال في اصل المسئلة والاستثنا
انتم اعني قوله الا ان تثبت حكمة اخرى يليق بها صحيح في نفسه غير صحيح
استثناؤه وقد اشار الى ذلك الشارح اخرا وحاصله ان
كانت الحكمة حاصلة منضبطة فقد صارت هي العلة كما صححه
المصنف وهو الحق لكن عاد الكثرة هو النقض وان فرض الحكمة
غير معلومة التمام والانضباط فلا ارتياب ان ذلك الاثر فلا
حاصل للكثرة اذا والله اعلم فان قلت لعل الكلام مبني على راي
من لم يجعل الحكمة المنضبطة صالحة لان يناط بها الحكم قلت ذلك
لا يفرق بين المنضبطة وغير المنضبطة فكيف يجعلها مبطلة
للمعتبر ثم هو احق ان لا يكون للكثرة معنى عنده وقوله والعلة في الا
موجوده قطعا فكذا الكر القطع في حصولها في الفرع لا نظر لظهور
وجه صحة اعني اشتراط القطع بل الظن كاف **قوله** في الشرح ويصير
حاصله سوال ترديد وقد نبه الشارح قسما ثانيا هو مذهب الخصم وهو
ان العلة البعض لكنا الملغى مرفع النقض وكان الواجب ان يطالب
الخصم بالبرهان او يرد قوله بان ما لا مدخل له في العلية لا يعتبر في
الدفع كما قال المصنف فيما يلي انه من جنس اللعب **قوله** مبني على منع
تعليل الحكم بعلتين لا انتفا الحكم عند انتفا دليليتا يعني مع لزوم
اتحاد العلة ثم فسر انتفا الحكم بانتفا العلم او الظن لعدم لزوم انتفا
المدلول عند انتفا الدليل ثم قال الشارح مورد اعلى ذلك انما
يلزم ذلك في مطلق الدليل لا لو كان هناك خصوصية في الدليل او في
المدلول وهو هنا كذلك لان دليل الحكم هنا العلة ولا بد من اشتمالها
على الباعث وكل حكم له في نفس الامر علة فالا علة له لا ثبوت له وقال
وكيف لا والحكم لا يكون الا لباعث وقال انتم ويمكن ان يقال بسقوط

الحكم يعني في نفس الامر لئلا يلزم التكليف بالمحال ويرد عليه نظرا
الى قواعد الاشعرية انه لا يلزم من تعليل الاحكام غاية الفضل ان
صح له معنى وليس التفضل بواجب على انه لا يمكن الجمع بين هذا و
بين قولهم يستحيل تعليل افعاله فهل هذه الا مناقضة محضة
لا تخفى على ابله والمعنى الحكم نفس الطلب القديم ولا ملازمة بينه و
بين ابلاغ المكلف ولا فرق بين التكليف مع عدم الشعور وبين
التكليف بخلق ما لم يخلق له قدرة عليه كالاجسام بل يصح عند
الاشعرية ان كلفه ان يخلق مثل ما خلق الله واضعافه لانه
ممكن في نفسه وان استحال بالنسبة الى المكلف فغير المعلوم مثله
ممكن في نفسه مستحيل بالنسبة الى المكلف وفي اصل المسئلة بحث
اخر ما رأيت النظار يقولون لا يلزم من عدم السبب عدم
المسبب لجواز ان يخلفه سبب اخر ومنه تعليل الحكم بعلة او علتين
وهو يقال ان اردتم السبب المعين لزم من عدمه عدم المسبب عنه
وان اردتم مطلق السبب فعند عدمه كل يجب بعدم كل سبب
وان اردتم عند عدم السبب المعين لا يلزم ان يعدم مطلق ما
يصلح مسببا فهذا ليس بشي بل يقول يلزم من عدم المعين عدم
مسببه ومن عدم المطلق عدم مسببه فليتامل فما زلت منذ
سمعت هذا البحث ابحث عنه ولم ار لهم ما يصح محصه عن زيده
والله اعلم **قوله** وفي تعليل الحكم بعلتين قد علمت ان العلة لا بد ان
تكون بمعنى الباعث اي تقتضي بحسب الحكمة ان يترتب عليها الحكم
وبعث على ذلك وهو المراد بقولنا الغرض والباعث والحامل
واحسن منها قولنا حكمة اي امر هو في نفسه اولى وما فوقهم
مصلحة ومفسدة فمبني على زعم المعتزلة في انحصار الغرض فيهما

لو قال وبعث عليه لكان اولى

والحق ان الحكمة اعم من منفعة المكلف ومضرته وهو ما يرد
بالمصلحة والمفسدة وان اريد بها الحكمة ومقابلها مثلا فلا باس
اذا عرفت ذلك فلا اشكال ان ترتب الحكمة على المصلحة امر ثابت
في نفس الامر والشارع مبينه وان انكر ذلك من جهله ونفر طبعه
لجهله عن قولنا الشارع مبين ويلزمه ان يجعل القديم والحادث
والممكن والواجب والمستحيل وسائر الماهيات واقعة على اختيار
المختار او يفرض كون الحكمة ومقابلها مثل سائر الماهيات كذا عرفت
ذلك علمت انه لا فرق بين العلل العقلية والسمعية واما الادلة
فهي ايضا كذلك لانه يلزمها المدلول على اي مذهب في وجه اللزوم
فالذي حصل عن هذا الدليل من علم او ظن هو امر مرتب على
دليله بهذا المعنى فاما ان يحصل باحدهما ما يحصل بالاخر او
عنه او يصير اشياء واحدا يلزمها مدلول واحد اذا حققت هذا
فاعلم منه هل يجتمع موثران على اثر واحد ولست تحتاج في ذلك
الا الى معرفة محل النزاع ثم لا تجد عندي الدليل على المانع وهم
ينفون الاجتماع لفرض خلاف محل النزاع وحاصله هذا الشي خرج
من العدم الى الوجود بسببه وعلته فاعلا او موجبا ايجابا ذاتيا
او عاديا كل على زعمه بكل من الموثرين اي صادرا عنهما على حد
صدوره عن الواحد وكل منهما في حال الاجتماع كهو في حال
الانفراد وقولهم يلزم الجزئية في الموثر او التعدد في الاثر
اعراض عن محل النزاع والزام لما لا يلزم الا على مذهب المانع و
اما المجيز فيقول كما عقلت تاثير هذا الموثر في هذا الاثر عقلت تاثير
الموثرين فيه اي خروجه من العدم الى الوجود بهما او بهما فهلم
دليلا ايها المانع ولم يقيموا دليلا الا نحو قولهم يستغني عن

ونحو ذلك

وبعد ذلك وهو خروجه عن محل النزاع ليس الا كما ذكرنا ومعنى الاثر
في السبب العادي انه كما ينسب الى الواحد ينسب الى الاثنين تلك النسبة
فلا يدق ويلتبس بان الموجد هو المختار فذلك غير محل النسبة
وعلى الجملة فالنسبة الى الموثر الواحد هي النسبة الى الموثرات
المتعددة والموثرات على مراتبها ومذاهب الناس فيها وعلى
المانع الدليل ودونه خرط القتاد وكلام المانعين لا شي ومن
العجب اتفاقهم على صحة تعدد الادلة دون غيرها ولا فرق
عند التحقيق البتة والله الموفق والهادي وارجو ان مجموع هذا
البحث مما لم اسبق اليه على هذا الوجه والحمد لله قوله في شروط
العلة ومنها ان لا تتاخر عن حكم الاصل تعال الترديد فهي علمنا ام في
نفس الامر فان اردت في نفس الامر فهذا تكرار اذ قد مضى
اشتراط الباعث فلا منتهيا ان يلزم حصول الحكم بغير باعث
الا على هذا فهذا الاشتراط ضائع وان اردت في علمنا فلا وجه
كما انه بل كل علة مستنبطة كذلك والمنصوصة لا يلزم مقارنة
النص عليها للنص على حكمها وان اردت مع انه بعد ارادته قبل
ان يصير الاصل مسلما حكمه لم يكن للالزام في الباعثة والامارة
معنى كما لا يخفى وياتيك قريبا من هذا النمط شي كثير اعني خلط
اعتبار الثبوت في نفس الامر وعند الناظر وقد يمكن لكنه
لا يصح هنا واحد منهما سواء اردت الباعثة لانها لازمة في نفس
الامر غير لازم ظهورها لنا البتة لا سيما قبل النظر او الامارة
اذ هي دليل فلو تاخرت لكانت شهادة ثانية كما مضى له وقد ذكر
هذا الاخر السعد قوله ومنها ان لا تخالف نصا قد قدمنا
ان القياس دليل كالنص وكم قياس اقوى من النص لعموم دلالته

لان المراد بالنص هنا الدليل اللفظي ظاهرا كان او نصا وقد يضعف
لاجل طريقه وكذلك الكلام في الاجماع يدخله الضعف للطريق وكيفية
تناوله للمقصود والحاصل ان القياس احد الدليلين وكل دليلين
يجري بينهما التعارض قوله وان لا يضم المستنبطة زيادة على النص
فرق بينها وبين المنصوصة بان الحكم الزائد في المنصوصة ثبت
بالنص على العلة واما المستنبطة فيلزم الدور لانها اخذت
من حكم في الاصل فلا يوخذ منها حكم في الاصل والا يكون
دورا فيقال لا بعد في ان المناسبة التي بها ثبت تكون مساوية
بين مطلق الحكم اذ المناسبة لا يعرض لجزئيات بل للمطلق ويكون
النص على الحكم قد بين بعض ما اثبته والمستنبطة تبينه مع
غيره والقياس انما هو مبين لا مثبت ولا فرق بين شاهد وشاهد
ثم التشبيه بين الزائد والمزيد عليه انما هي تعميم بعد التخصيص لان
النص يثبت بعض ما اثبتته العلة منصوصة كانت او مستنبطة
قوله وقيل ان نافت وهو فرض المناقض فرض المحال لان كل علة منصوصة
كانت او مستنبطة مشتملة على الباعث فالباعث مقارن للحكم
ابدا في نفس الامر ففرض كون الباعث منافيا فرض اجتماع النقيضين
اعني مناسب غير مناسب بل مناف باعتبار واحد لانه المفروض
فلنتامل الا ترى انا نقطع ان كل حكم ظهرت لنا علته او لم تظهر
فله في نفسه مناسب باعث فاذا ظننا ذلك الباعث او علمناه نصا
او استنباطا كيف ينقلب تعلق العلم به او الظن منافيا وانقلاب
الذوات محال في نفسه كيف بالنظر الى تعلق الحكم العلمي الذي لا
يحيل معلومه ابدا انما يتبعه ويوافقه ولو غيره لانقلبت ذات
العلم انه وخرج عن كونه علما الى كونه موثرا ومثل هذا لا يحتاج

الى البيان لكن كثر الاوهام الجأت اليه والله الهادي فان
قلت فليكن التنافي هو التنافي بين الناسخ والمنسوخ كان بناء
النص على العلة عن مورد النص على الحكم قلت قد استفيد
جوابه مما مضى اذ كل نسخ لا يتخذ الباعث عليه وعلى المنسوخ بل
قد اعتبر الحكم في الناسخ مناسبا منافيا لمناسب المنسوخ وهو
ظاهر قوله واذا كانت وجود مانع اذا قلت لا يصح الصلاة من هذا
العجز لعدم الوضوء وللنجاسة المانعة لحركات الركوع والسجود
ونحوها كان من اشد اللغو سماجة واذا قلت لا يصح من هذا الرجل
لعدم الوضوء ولانه في منزل غصب كان من احسن الكلام ومثله
المفروض من القسم الاول وهو من فيض كلام المناطقة حيث قالوا
يصح ما قتل ولدي وذلك مع انه لا ولد لكما وليس باستعمال عرفي
فانه لا ينفي الا ما هو ثابت او منزل منزلة الثابت وانما لم يصح العبارة
لعدم صحة مدلولها عند العقول وقد بسطنا هذا في الابحاث
المسرودة قوله في شروط الفرع ولا يتقدم على حكم الاصل يعني لئلا
يلزم من خلو حكم الفرع عن علته يقال ان اريد في نفس الامر فليس
بلازم اذ القياس مبين وكاشف لا مثبت ومخصص وان اريد عندنا
فلا نص وهذا انما جار في المناظر كالناظر اذ يقول ان كان تقدم
حكم الفرع مانعا من التعدية فهو عذر ما بيني وبينك وان لم يكن
مانعا فليس بعذر فيما بينك وبين ربك فلا فرق بين المناظر في
الناظر قوله

بحث مسالك العلة

الاول الاجماع يقال كيف يتصور الاجماع مع نفاة القياس فانهم
لا يستطرون في العلة نفيا ولا اثباتا ولعله مبني على عدم الاعتداد
بهم كما صرح به بعضهم وهو من تلك الدعاوى التي نشأت وقالت

اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى الاية اذ هم من
سمّي امة محمد صلى الله عليه وسلم فلا نم دليل الاجماع مع خلاف
ولم كوننا هذا **قوله** الثالث السبر والتقسيم في كون
هذه الطريق تفيد ظن العلية نظر ولم يعد صاحب التنقيح
طريقا وكذا لك تنقيح المناط وقال علماونا لم يعتبروهما لان الاول
تقدير قبولهما يرجعان الى النص والاجماع انتهى ووجه النظر
انه اما ان يراد بكون الاوصاف صالحة ظن العلية رجع الطريق
الى المناسبة والاخالة وح يترجح بين تلك الاوصاف مع التنافي
ومع عدمه يصح كل منها على الصحيح من جواز تعدد العلل واما
ان يراد كونها صالحة بادى الراى دون التحقيق ثم يبطلها الا
واحد بحسب التحقيق فيقال قد جعلتم من وجوه الابطال
عدم ظهور المناسبة فهل ظهرت المناسبة في المستبقى بحسب التحقيق
رجع الى المناسبة ام لم تظهر بل اكتفى بما كان عليه من المناسبة
بادى الراى فقد فرضنا ان تلك الصلوحية لا تفيد ظن العلية
وسياتي في الطرد والعكس زيادة بيان لهذا فان قلت تعين
للمستبقى حصول ظن العلية بعد ابطال سائر الاوصاف وان
لم تظهر مناسبة لئلا يخلو الحكم عن العلة قلت هذا هو
قبل السبر لزوم ظهور تعليل الحكم المعين في الجملة والسبر انما هو
لتعيين العلة ان لم توجبوا فلعل هذا الحكم مما لا يلزم ظهور علته
لنا وان اوجبتموه فاما في نفس الامر كما هو قول مثبتي الحكمة
وهو حق قطعا لكن لا يلزم منه ظهورها لنا واما ان توجبوا
ظهورها لنا فهلم دليلا والادلة الاتية انما تقتضي اللزوم بحسب
نفس الامر وسنبين لك ذلك قريبا **قوله** فاذا ادعى ان المسبع كذلك

فرح بسبر المستدل انه بطال الترجيح انما يكون بعد تسليم كون الدليل
دليلا على تقدير انفراده والتزم الترجيح بالتعدية وكثرة الفائدة
اثبات للشريعة بكثرة الفائدة وهو باطل كما قلنا في وضع اللغة جوابه
وحاصله ان الواضع اراد ان يدل هذا اللفظ على عدة
معان مع جواز ارادته اقل من ذلك وهنا اراد بدليل الاصل
عدة احكام بواسطة القياس مع جواز اقتصاره على الاصل
والتجويز لا يكفي المدعي والحق المنع في الموضعين كما ترى **قوله**
ودليل العمل المشترك اما ان يريد ان هذه الادلة على انه لا بد من
علة في نفس الامر فالامر كذلك ودليله عقلي وهو ان الحكيم
لا يفعل الا لحكمة غايته ان الاشاعرة ناقضوا هنا لانهم منعوا
تعليل افعاله تعالى وقول العضد وجوبا عند المعتزلة وتفضلا
عند غيرهم كلام غير صحيح وكيف التفضيل بالمحال هل هو الا
كالتفضيل بخلق الهرثان بزعمهم كما عرفت من قولهم يلزم الاكمال
بالغير وقول بعضهم لفائدة لا لغرض ترويح باطل انه لان
الفائدة ان قصدت فهي الغرض وان لم تقصد فاتفاقية لا يصلح
التعليل بها حقيقة وقد نبهنا في المقدمات على ان ذكر الوجوب
والتفضل مغالطة بمغالطة الاشتراك ولا نقول غلط الحاشية المحقق
العضد من ذلك اذا عرفت خلاف الاشاعرة المستقر
فكيف يتم الاجماع من دونهم وهم فرقة من فرق المسلمين وممّا
قضتم هنا لا تصح الاجماع ما لم يرجعوا ويتوبوا عن نفي تعليل
افعاله تعالى وهم يشددون اطلاقاتهم في الفقه والتفسير
والاصول بانه نوع من التاويل طالمعتبر القاعدة الكلامية كما
بينه البيضاوي في كتابه ونبه عليه الصفوي كثيرا وكذلك غيرهم وقد

حكيناه من الفاظهم في العلم الشامخ وحواشيه الارواح وفي الابحاث المسددة في
المعتبرة واما سائر التصرفات التي لا تحصى فبالفاظ تفيد الحكم
لا سيما المفسرين المذكورين وكذلك غيرهما الذين حذوا حذو
الكشاف وتعلموا منه التعبير عن فعل الحكيم وكان غرضهم في
الاصل نقض الحكمة فما قدروا على ذلك لانه انتهاك بيضة
الاسلام فبطل اصل غرضهم والفوائد في كتبهم لكن باخذ مال
الغير وتصدقه وهذه من العوارض التي قدمنا العذر عنها
قوله فهو الغالب ثبوت العلة في نفس الامر لازم مستوعب و
ظهورها لنا غير لازم ولا غالب واما قوله هو الغالب على فرض ان
مراده ظهورها لنا فان اراد بعد اعتبار طريق السبر والاخالة
والشبه والدوران فمسلم لكن ذلك مترتب على صحة كونها طرقا
فلو ترتب كونها طرقا على الغلبة لدار ولا نسلم الغلبة فيما عداها
من المسالك فارجع الى الاستقراء ان ارتبت فهو الحكم وان سلم الغلبة
فلا نسلم الظن عليه الوصف المعين بعينه بل انما تقتضي ذلك
العلة في الجملة وهو امر معلوم قبل العلة لما ذكرنا من دليل
الحكمة **قوله** لان المتعقل اقرب الى الانقياد فليحمل عليه علله
العضد بانه افضى الى غرض الحكيم بهذا اللفظ من التصريح
بالغرضية والحكمة فنقال هذا الانقياد قد حصل العلم بان الحكيم
لا بد من فعله من حكمة ولا يتوقف ذلك على ظهورها لنا ثم ان سلمنا
فانما اللازم ان يحمل عليه في نفس الامر لوجوب الحكمة ولا يلزم اكثر من
ذلك ولو على قول من يوجب اللطف لان المصلحة قد يكون في عدم
الظهور ولذا وقع ما لم تظهر علته اتفاقا وهو المسمى بالتعبدي
فلا يحصل الغرض وهو علية الوصف المعين **قوله** وقد ثبت ظهورها

في آخر حاشية [illegible] المجلد [illegible]

المناسب يسمى الاخالة لانه بالنظر اليه [illegible] المسلك [illegible]

اي الحكم الحكمة في نفس الامر لكن [illegible] على ظهورها لنا [illegible]

اي مما ذكره وقد عرفت انه لا ظهور ولا ثمة لان الدليل لم يقع موقعه
لان نفس الامر والظهور متغايران ولا تفيد ادلته الاجماع نفس
الامر وغرضه الظهور لنا فلا ظهور لظهورها لنا **قوله**
للاجماع على وجوب العمل بالظن قد عرفت تغاير محل الدليل ومدلوله
لان الظن المطلوب هو ان هذا الوصف علة لهذا الحكم وهذا
هو الذي نعلم الاجماع عليه والذي حصلته الادلة هو حصول
العلة في نفس الامر وقد اطلنا الكلام في هذا المقام لانه اساس كبير
والبناء عليه بناء على غير اساس كما ترى وستزيد علة المناسبة دع عنك
الشبه والدوران فنقل القياس المنشور فان الناس فيه طرفان
غال ومقصر وخيار الامور اوساطها وعلى ذلك تقوم الادلة
لاهلها لا لاسراء التقليد الذين نفتهم فهم مراد المصنف وليس
وراءه وراء ومثال ما اثبتوا علته بالسبر المسئلة المشهورة
في الربا جاء النص النبوي على اثباته في ستة اشياء مكررا تكريرا يفيد
مجموع رواياته مع صحة الكثير منها ومع تعددها ثبوت الربا
في الستة قطعا معدد الجامع في الروايات غير مبين لعلة تقع بها
ولا عموم بحيث ان وقوعها كذلك يفيد انها معدودة محدود
والالحاق بعموم او وصف يفيد الالحاق ثم انهم وثبوا على
ذلك النص وخمنوا اوصافا ادعوها مظنة للحكم بلا مناسبة
ثم اخذ كل في نقض ما عدى علته ومن لك ادركه صحيح علته فعلل
بالجنس والتقدير ومعلل بالجنس والتقدير والقوت بالجنس
والطعم والتقدير بالجنس والطعم فقط هذه هي المذاهب
المشهورة ومنهم من علل بجنس زكوي ومنهم بتقارب
المنفعتين وغير ذلك من الكلام فمنها ما كاد انه تعم جميع الاستراق ومنها

دون ذلك ومن هذا المثال والممثل له يستبين لك الحكمة عادم التعيين
ويعلم ان ذلك لا يحصل منه المقصود وهو ربط الحكم ولا تقارب و
ما اجرى الخفيف في هذا المحل واضرابه حتى كانه لا يدري انه يحكي
الحكاية عن ابيه سحنه انه حلل زوجه او حرمها او نحو ذلك نسأل الله
العافية قوله الرابع المناسبة المناسبة هي الحكمة قالوا لا
يصلح ان يناط بها الحكم لخفائها وعدم انضباطها الا ان المصنف
قال ان فرض انضباطها صلحت لانها المقصود وهذا الانضباط
مفروض فقط ثم قال هنا فان كان خفيا او غير منضبط اعتبر
ملازمه وهو المظنة فقال الهمام لا يمكن ان يعتبر المظنة ضابطه
الا من علم المثبتة وهو اسر يحضر في نحو العلة منصوصة والمفروض
هنا ان العلة لا طريق اليها الا كونها تصلح علة الحكم الاصل
الذي يثبت بدليله لاجلها ولا يثبت ترتب الحكم عليها الا بعد ثبوت كونها
علة الباعثة على شرعه فاذا علمنا حكم الاصل بدليله ثم وجدنا
الوصف المناسب ثابتا له كان غايته ذلك ان يصلح ان يكون هو
الباعث عليه فكيف نقدر ان نأتي له بضابط مع عدم ظهوره و
انضباطه هل هو الا كقولك لوكيلك احفظ عبيدي الذين لا
تعرف اعيانهم ثم تقول ايها الناس لا تزوجوا هذا في تعيين عبيدي
لكم ثم قولهم المؤثر المناسب مؤثر وملائم الى اخر التقسيم اما
قسم المؤثر فقد رجعوا به الى النص على العلة فلم يتحصل من اسم
المناسب الذي قسموه هنا معنى انما هو مناسب لغة بمعنى ان الحكمة
شرع لاجلها هي ما نص عليها الشارع او على ضابطها وكل علة
مناسبة بهذا المعنى فلا معنى لجعل المؤثر قسما من المناسب بمجرد
المصطلح ثم الملائم قد زاد على مطلق المناسب باعتبار عينه في

جنس

جنس الحكم او بالعكس او جنسه في جنس الحكم فهذا ازدحم انه
انضبط او ظهر او قويت مناسبته بذلك الاعتبار فالظهور و
القوة قد اغنانا عنهما احد المناسب لان المراد به ما ظن ان الحكم لاجله
والا فقد علمتم بعد ظن وان ازدحم الانضباط لانها ما ضبطت بالنص
او الاجماع في احد المحال الثلاثة نقلنا الضبط الى محل المناسبة
المطلقة وحاصله لما رأينا المناسبة في المواضع الثلاثة قد عينت
او ضبطت بمظنة نصا واجماعا وهذه مناسبة مطلقة في هذا
المحل فلنحكم بعينها او ضبطها كما في تلك المواضع فنصير معناه
هذه مناسبة يصلح ان يعتبرها الشارع ولا ندري هل اعتبرها
هاهنا لكنها قد وجدت في غير هذا المحل فاعتبرها وضبطها
بالتعيين او بالمظنة فلنحكم بانه قد اعتبرها في هذا المحل ايضا
وزبدة البحث ان المناسب الغريب ليس فيه الا الصلوحية على ما
هو ظاهر عباراتهم وصرحوا بها انه يكفي ابدا المناسبة والاقتران
فوقها الى ان يظن ان الحكم لاجلها كما صرح به في السبر ايضا و
اما الملائم فلم يرد على تقوية الصلوحية في الجملة اذ لا يلزم من
اعتبار الوصف في محل اعتباره في اخر لما بيناه من ان هذا الوصف
الخاص الذي هو الحكمة بعيد الانضباط ولذا لا يجد امثلتهم الا
هو منصوص العلة كالاسكار ويقولون على فرض انه لم ينص عليه
واما المؤثر فقد عرفت رجوعه الى المنصوصة والعجب من تصريحهم
بان الحكمة لا تصلح علة فبعضهم مطلقا وبعضهم استثنى فرض
ظهورها وانضباطها ثم تكلموا على المناسبة هنا كانها امر واضح
في الذي اخفاها في محل واظهرها في اخر فتامل موارد
الكلام ولا تكن ممن يرى انه اذا بلغ فهم كلامهم لم يبق عليه

بعد ذلك شيء كعادة من رايناه وسمعنا **قوله** قال ابو زيد الى قوله
وهو قريب من الاول قال الشارح الا انه لا يمكن اثباته
في المناظرة اذ يقول الخصم لا يلقاه عقلي بالقبول ويلقى عقلك
لا يكون حجة علي قال السعد واما في مقام النظر فيصح
لان العاقل لا يكابر نفسه اقول وضع المناظرة لاظهار الصحة
وما يلقيه العقول فمنعه مكابرة والمكابر لا يناظر واذا تكلم
بالمكابرة فقد انقطع اذ لو عذر لبطلت فائدة المناظرة لان غايتها
الانتهاء الى ما يمنعه مكابرة ولذلك لا يناظر السوفسطائي
بل ما قصدوا لم يشا فلا فرق هنا بين الناظر والمناظر فان قلت
مراد الشارح اي عقل ما المدرك منا قلت العقول مشتركة
في القدر الذي يحكم على مانعه بالمكابرة الا ترى انك تعلم انه مكابر
والعلم متعلق بالشيء على حقيقته ولولا ذلك لم يصح الحكم على احد
بالمكابرة ولذا قال السعد لان العاقل لا يكابر نفسه يعني واما
غير نفسه فقد يكابرها والحاصل ان المراد ما شانه ان تقبله
العقول وهذا لا يختص فلو عرضت امره للعقل لم تنكر ذلك
في كون الشيء شانه كذا كالاحول الذي قال مالي لا ارى هذين الذين
اربعة مع انه ذلك واحد ومثاله قولنا المحسن عند العقول
الممدوح والمرفوع من شانه ومعاملته بالجميل ولا تاباه والمسيء
بعكس ذلك فاذا قال قائل عقلي لا يدرك ذلك علمنا انه مكابر او عاجز
ان اهل التقليد ومن كان يتفويض المالف والخذلان بسبب عدم
انصافه ربه باول انظاره فقد عطاشا من اعواز القطع فيخيل
اليه خلاف الواقع كالمحموم ونقلب فيه ... وابصارهم كما
لم يؤمنوا به اول مرة قال ابن تاج الشريعة وقرره السعد

في التلويح

في التلويح وما ابعد عن الحق قول من قال انها بمعنى الاحكام
غير معللة بها يعني المصالح فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء
الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة
وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما
امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك في القران دال على ما قلنا
ولانه لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث انتهى كلامه من التوضيح
من بحث القياس اقول قد اهتديت هنا لكن مع قولك ان
الله خالق لفعل العبد يكون خلق الذنب عبثا لانه لا يصح قولك خلق
فعل العبد الصالح ليثيبه والسوء ليعاقبه اذ لا معنى لتوسيط خلق عمله
لانه عمل الله وما من العبد الا المحلية ولا يناسب التعذيب لاجل
الحلول لانه ظلم وقد وافقت على ظلمه منعه فالظلم والعبث لازمان
لك لزوما اوضح من الشمس فان قلت اعتصم من هذا اللازم القبيح
والتناقض الصريح بالكسب قلت وغيرهم في دينهم ما كانوا يعتقدون
لانه ان اوجد الكسب قصدا كما هو قول جمهور الكسبية او تبعا
كما هو قولكم فقد عاد المحذور وان اوجده المكلف باقدار الله ومكنه
فهو كل النجاة يختص الله بها من يشاء وهو اعلم بالمتقين **قوله**
وقد يكون الحصول ونفيه متساويين كحد الخمر كلام غير صحيح لانه الغالي لغرض
بعد فرض لزومه وكيف يشرع الحكيم حكما لمنع شيء وشانه ان لا يمنع
فان قلت مراده بحسب الواقع لنجاح المكلف وان كان شان الحكيم
المنع قلت لا نسلم ذلك ايضا كما في المثال المذكور فان اهل المروات
ينزجرون لان الحد يشهر المحدود بخلاف الشرب نفسه وان علم و
قد اشار الشارح الى ما قلنا لكنه على وجه الستر وذلك تفسير
للمتساوي بالمتقارب **قوله** لان شان الشرع مظنة الحاجة الى ... يريد الرد

على المنكر في الاخيرين والمنكر يقول لا يجوز وقوع مثل ذلك الا بان
حصل المقصود وما يتخيل من التخلف كالايسه والملك المترفه فلحكمه
اخرى كالسكون الى الزوجه المنصوص عليه في الكتاب العزيز لتسكن
اليها السكون اليها فلا يتهيا الرد عليه بما ذكر لانه عين مذهب المدعي
ثم مذهب الجمهور انه اعتبر الاغلب ولا يضر التخلف فقوله كالايسه
ونحوها من عباراته غير صحيح لانه انما شرع في جمله النسا لا في الا
خصوصها واغرب الشارح بل ناقض بقوله فان عدد من الانسا
منهن ايه فليس هو لا يايسات وولاده الايسه من خرق العادات
كامراتي ابراهيم وزكريا عليهما الصلاة والسلام **قوله** وصرح بعدم
اجمالي هذا عين ذلك فان اراد انه صرح بثبوته في نفس الامر فليس الكلام
فيه كما تقرر وان اراد فلزوم ظهورها فممنوع ثم يلزم انتفاء
الحكم التعبدي لجري دليله فيه وهو متفق على ثبوته وان كان الشارح
قد ذكر انه قد ابطله فهو زله من قدم القلم اذ لم يبطله ولا يقول
به احد وقد صرح فيما مضى ان الحكم لا يكون الا الباعث في نفس
الامر وان اراد انه ليس في الاحكام ما لم يظهر حكمته او الوصف
المشتمل عليها فسفسطه لا اقول جهل فاحش وغفله مستحكمه
ثم كيف سقط بذلك المناظر وخصمه يقول له لو سلمت انه يلزم
ظهورها فلا يكفيك حتى تشير الى ذلك وتبينه لي بخصوصه هذا
وقد كررنا اعتراضنا على المصنف بهذا المعنى وقد اخذناه وتركناه
لانه خلط الظهور بما في نفس الامر ولا ادري كيف جاز عليه وعلى
الشارح ذلك مع وضوحه **قوله** الطرد الحق الذي لا اشك فيه
ان العلم التجربي لا ينكره منصف وقد ذكر العضد اخر البحث
ثم اذا نقصت التجربة فلا شك في افادتها الظن وان كان ايضا

مكابرة

وما لا يكون حصول المقصود من شرع الحكم ... والثاني ... المعلوم ... السوال ... معقول

فانه ان اراد في

مكابرة وما دون ذلك لم يبعد هذا في الجمله واما وجود جزئياته
في المشروعات بحيث يفيد العلم بالعله او الظن فيعود الى الاستقرا
فقد يكون في غايه القله والواقعات جزئيات لا تعلم بمجرد العقل
كما قد جمعناه في غير هذا الموضع **قوله** اذا خلى عن السبر فهم منه انه
اذا لم يخل عن السبر افاد العليه وقد علمت ان السبر انما يفيد بطلان
سائر الاوصاف فيلزم من هذا انه لا يشترط المناسبه في المدعى فهذا
اصح ما ذكرنا في السبر انه لزم انه لا يشترط ظهورها وهنا لا مناسبه
في الطرد بمجرده اصلا فضلا عن عدم ظهورها الذي ذكروه هناك
قوله فان الاحكام مقطوع بالاختلاف فيها ان اراد مقطوع باختلافنا
فيها فذلك جاء من سوء تصرفنا لا من كتاب الله ولا معنى لادخال
اختلافنا فيها وان اراد الاختلاف في كتاب الله فقد جاء بكبيرة من القول
وزورا وقد حمله الشارح على هذا لانه طاب في المقام وذكر بالفتح
فقال واما الاختلاف في الاحكام فانه واقع قطعا ولا يمكن انكاره
ونحن نشهد ببطلان ما قالاه بل هو رد لكتاب الله فان الشرع
انما هو الاحكام ولاجلها ارسل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وصدق الكتاب
فهي معتمد الاثبات والنفي والبلاغه كالتابع ولعمري ان هذه
لهفوه عظيمه وصف كتاب الله بالتناقض والاختلاف في احكامه ولو
كان ذلك لاخلت بالاعتراض ولما كلفنا لاحتمال كلام المصنف على
اختلافنا في الاحكام لا على اختلاف كتاب الله وان كان ذلك اجنبيا
فغايته فساد كلام المص ولا اثر عليه في فساد كلامه بخلاف حمله
على كتاب الله بالاختلاف والتناقض ويمكن ان يتكلف للشارح عمل
ذلك **قوله** في الاستدلال على وقوع القياس انه شاع وتواتر ليس
ما ضرورة الى اقامة البرهان على التعبد بالقياس بخصوصه فانه

قد علم قطعا التعبد بالظن وانه اكثر الشرعيات من العموم وخبر
الاحاد وسائر الظواهر وهو معلوم على الجملة فيتركب هكذا
القياس يحصل به الظن وقد تعبدنا بكل ما يحصل به الظن ولا شك
في حصول ظن الحكم في القياس ولتخلف لمانع كما تخلف في غيره
سوا **قوله** في قتال بني حنيفة على الزكاة انما قوتل بنو حنيفة لاتباعهم
مسيلمة الكذاب فهم من اهل الردة لا من مانعي الزكوة ولم يقع
خلاف في قتالهم وما نعوا الزكوة انما هم اصحاب مالك بن نويرة
وغيرهم وهم الذين انكر عمر على ابي بكر قتالهم ثم وافقه
قوله النص على العلة لا يكفي في التعدي فرض المسئلة ان العلة التي دل
عليها النص ظاهرة في الاستقلال فاذا تصير خصوصية المحل وسائر
المقدرات ملغاة فلا جزء ولا شرط ولا مانع بحسب الظاهر والا
لخرجنا عن فرض المسئلة واذا كان كذلك فهذا الوصف مع المحال
سواء على اي تقدير وهذا محصول القياس وغايته فاشتراط التعبد
الكلي بالقياس لماذا بعد فاتضح المسئلة اشد الاتضاح واما قوله
لا تقتضي عتق غيره فكلام غير صحيح وقد قال العضد يمنع الملازمة
وقال السعد بل هو نصب للدليل في غير محل النزاع وقد ذكرنا
المسئلة في العموم وحاصله انا اذا قلنا باستواء المحال والنقاد
مع العلة المحكوم بظهورها وهو معنى العموم والتعدي ومحصل
القياس فاذا كان كذلك وقال فعلت هذا الحكم الشخصي لهذه العلة
كعتق غانم لحسن خلقه فلنا ان العلة باعثة مع الشخص على السوا
وقد خصصت احدها بلا مخصص فيلزمك الطرد والخروج عن
البحث باظهار المخصص وحاصله قد فعل جزئيا فيلزمه ان
يفعل كل جزئي ورة فان كان ممن يجوز عليه ترك الحكمة واثبا

المرجح

المرجوح والمساوي كان غايته انه يلزمه ان يفعل لا انه قد فعل
واما الحكيم فحين علمنا بنصه على الحرفي انه قد فعله ظننا انه قد فعل
المساوي له اعني سائر الجزئيات مثاله قول الطبيب لا تاكل
العسل لانه حلو ظاهر في استقلال الحلاوة فاذا ذهب تقدير
حرارة او يبس او غير ذلك خرجت عن فرض المسئلة فيصير كما
قال لا تاكل الحلو فيعم حتما ان الحلاوة المضافة الى محل مخصوص
هو العسل منصوصة وغيرها مستدل عليها بما ذكرنا فاذا تحقق
ذلك علمت ان كلام المصنف كله ليس على ما ينبغي وقد نبه على غايته
العضد وعاضده السعد ويرجو انكشاف المسئلة بما ذكرنا غاية
الانكشاف ولظهورها اعني مسئلة العلة المنصوصة في العموم
قال بها نفاة القياس والاكثر منهم غايته انهم لا يسمون ذلك
قياسا تفرقا عن اسمه المجي ذمه عن السلف ولشهرتهم بالخلاف فيه
والخلاف اللفظي سهل ومع ضعف السبر كما قدمنا وضعف الشبه
وكون المناسب لا يكفي فيه مجرد المناسبة بل لا بد من وقوع اعتباره
ولا كل اعتبار كما عرفت في بحثه او بعضه فلا يتخلص منه الا اليسير
بالنسبة الى المذاهب وكذلك الدوران استضعفوه فيتخلص منه ما
افاد ظنا الان قليله لا يفيد شيئا وكثيره يفيد اليقين كالمحسوسات
وفي اوساطها ما يحصل به الظن لمجرده فيصير القياس المعتبر عند
الجمهور المختلف فيه اختلافا معنويا ليس بالكثير ويقل التفرق
الدال على الشر وهذه اشارات والكلام يحتمل البسط **قوله** مثل
اعتقت غانما لحسن خلقه فقال الظاهر في حق الشارع ان
العلة المنصوصة تمام المقتضي بل قد قدمنا ان مطلق العلة كذلك
فيظن دوران الحكم عليه في سائر المحال وتمام المقتضي في حقنا

ان نختار المقتضي وتحقيقه ان الظاهر في حق العليم الحكيم استوا
الحال في المقتضي المحدود المعين فيكون الظاهر نعم وقوع ما نا حد
وقوعه بعد ان ظهر لنا فرد منه معللا لابد لك المناسب واما الموا الفرد
منا فتعرض للطرد موانع كثيرة منها عدم الحكمه ومنها الزوم الفرد
كثيرا للطرد فانه اذا تصدق بها فقير لفقره فلو كلفناه الطرد لنفد
ماله لكثرة الفقرا فانه يلزمه ان نفعله ولا يلزم من ظن انه قد فعله
حتى يكون ظاهرا فلنا ان ترد فهو دون وتحسن اما قول المصنف
قد يخص الشارع الامر لا بدركه فيجوز لا يمنع الظهور كغيره كما ذكره
الشارح بعد **قوله** لقرينة شفقة الابوة اقول حكمة الرب
اقوى في الاقتضاء من شفقة الاب لما مر في القول قبل هذه من ظهور
تمام المقتضي وعدم المانع وكثرة عروض الموانع في العبد وضعف
المقتضي فيه ضعف الطرد لكن المصنف واصحابه هنا معذورون
في جهل مقدار الحكمه لمعاداتهم لها واهتمامهم في طمس شمسها
فهي كالمحتجبة عنهم لا يلتفتون اليها الا في الضرائر وقدر كون
اللمحة من رفقها فيمشون الخطى والخطوتين ثم يعودون الى التعطيل
تعطيلها فانى يستحضرون خصائصها ومقتضياتها يحكى
ان بعض جلسا الرشيد لكثرة من ذكر ابيه وكلما ذكره ترحم
عليه فقال له الربيع يا هذا اكثرت من ذكر ابيك والترحم عليه في
مقام امير المومنين وكان الربيع لا يعرف له اب فقال الرجل مجيبا
للربيع انت معذور لانك لا تعرف موقع ذكر الاب من القلب فـ
مصداق ما ذكرنا تصرفهم في تفسير كتاب الله وغيره من الاصول
والاستدلال اذا كان مقام صدام عقائدهم لكنا لك الكلام
وكثير منهم جعلوا الحكمه انكر المنكرات واذا خلوا سلكوا مسالك

العقلا

العقلا وتنزهوا في حدائق الفضلا وقد ذكرنا من صنع البيضاوي
وحكينا عن الفاطمه في الازواج واصلها وعويتين في كتابه كلاما عند
قال الصفوي في تفسير قوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على
انفسهم الايه يعني ليس ذنب لا يمكن ان يتعلق به مغفرة الله لكن
جرت عادة الله انه لا يغفر الشرك بغير توبه انتهى هلا قال
اقتضت حكمة الله بل ترك الشمس وعدل الى خيال كاذب و
سراب بقيعه بل مخزيه للمتفوه بها اذ يقال كيف اول جرم العادة
اذ لا عاده هناك وايضا مجموعها عبث اذ لم يكن لحكمة اذ لو كان
لحكمه لما احتيج الى العاده ومثال ما هو في غرابة الحكمة تفسير
آيات كثيرة كقوله تعالى ربنا ما خلقت هذا باطلا عبثا بل لحكمة
عظيمه ليجزي الذين اساوا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى
وكذلك سائر الايات سلك فيها اثار الزمخشري وفعل البيضاوي
نحو ذلك مع سياقات وعبارات لا يمكن حملها في كلامهم على ارادتهم
لام العاقبة فجمعوا بين التحريف والمناقضة لنفوسهم وجاز
ذلك على اذكيائهم لاتحاد الحامل والاشتراك في عدم
اخلاص العبوديه للكبير المتعال والله يحكم بين عباده فيما كانوا فيه
يختلفون **قوله** الاعتراضات في الشرح
فان قلت فهل يجب على المستدل ان يبين ان نصه في القوة مساو
لنص المعترض قلت لا لانه لا يمكن الا بنفي جميع وجوه الترجيح انتهى
اقول هذا اطراح للزوم الترجيح بين اي دليلين وما معنا
بعاقل يمنع الاقوى بالاضعف وليس اللازم تعين المساواة بلا
نقص ولا زياده ولكن يقول نصي مساو في القوة او ارجح وبرهان
ذلك ممكن لا يجهله ناظر واما نفي وجوه ترجيح نص الخصم فلا

الخصم

يلزم التعرض له وعلى الجملة فلا ينبغي ان يصون الناظر ما لا ينبغي
ان يتكلم به عاقل لانه لا اثر له فليس بدليل انما الدليل ما يحصل
المدلول مستقلا والمعارض مساو وابيح الا انه مع الرجحان يحصل
الادون فيخرج عن اسم المعارضة والحاصل لا يكلف المساواة
ولكن الترجيح الى ان يساوي فيتعارضان او يترجح نفسه فيسقط
نفي وكان تكلف الشارح للخصم ان يبين المساواة المترتبة على نفي
جميع المرجحات بنا على المغلطة التي قدمنا ذكرها مرارا ويأتي
في القولة التي بعد هذه وهو انه يلزم المستدل نفي جميع الموانع والا
فمن اين يلزمه نفي مرجحات نص الخصم واسماعه **قوله** وهو بعض
الا انه يثبت النقيض يعني بخلاف النقض فيمتنع فيه تخلف الحكم من دون
نقض المنقيض وهذا موافق لحقيقة النقض كما مر وفي الشرح زيادة
ثبوت المنقيض في النقض وتبعه صاحب شرح الغاسر والطاهر انه
وهم **قوله** في التقسيم محاصله طلب نفي المانع فلا يلزم
قال الشارح والمستدل لا يلزمه بيان عدم المانع فان الدليل
ما لو جرد النظر اليه افاد الظن انما بيان كونه مانعا على المعترض
ويكفي المستدل ان الاصل عدم المانع اقول هذا تصريح بما
ذكرناه
كررنا انه يكفي المستدل بيان المقتضي ولا يلزمه ظن عدم المانع بل
يكفيه عدم ظنه اياه لان الغرض سلامة الظن الحاصل بالدليل
المقتضي ولا يخل به الا ظن المانع فليتامل وقد ذكر هذا انه في
النقض عند قوله والمختار انه لا يجب الاحتراز عن النقض قال
الشارح نفي ظن المعارض ليس جزء الدليل فهو غير ملتزم له فلا يلزمه
يعني المستدل **قوله** في الشرح وهذا في الفرق ظاهر عام كيف والسبر
دليل ظاهر اراد بهذا الكلام تقرير انه يكفي في صحة المدعى عدم

ابدا المعارضة واستشهد بكلامهم في السبر وقد مضى لنا القدح في
السبر يعني ما قالوه هنا فالشارح جعل كلامهم هناك حجة
على رد كلامهم هنا والحق صحة ما هنا وبطلان ما هناك لان
الاثبات بمجرد الدعوى لا يقبله عقل ولا شرع قال الله سبحانه
هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين ومقتضى كلام الشارح هنا وكلامهم
في السبر يقتضي ان هذا الطلب غير لازم لانه يكفي في صدق
عدم اقامة برهان على كذبهم فيتضمن رد كلام الله سبحانه والباطل
يستلزم القبايح نسال الله العافية **قوله** فان العجز عن التسليم مستقل
هذا مبني على منع تعدد العلل المستقلة وقد صححنا خلافه وفي
ذلك انه قد يصح الجميع باحدها لوجود صالح الفرع دون الاخر
قوله بخلاف غيره على المختار قال الشارح لجواز ان يكون
فيه غرض صحيح كدفع النقض الصريح الى النقض المكسور وهو اصعب
نقول الغرض من وضع الجدل اظهار ادراك الحق باقرب
طريق ووقوع الجدل الذي قلما يسلم من عوارض مذمومة
بالتي هي احسن فمجرد انقطاع الخصم اي غرض فيه انما هو من حظ
النفس الذي هو طلب الغلب بدون ادراك الحق وفي كلامهم كثير
من هذا فتنبه له فما كان فيه الاعانة على ادراك الحق بايسر الطرق
فمقبول وما كان حاصله انما هو مجرد الغلبة بدون ادراك الحق
فليس بمقبول فالحق ان الطرد غير مقبول اعترف او لم يعترف
ولذا لو بين خصمه عدم التاثير كان كافيا كما مر في النقض المكسور
فان قلت معنى كونه مقبولا ان ايراده سائغ فيلزم خصمه ان يبين
كونه طردا حتى لو كان بعد البيان لولاه كنت اعلم انه طردي لكني
او رددته لا دفع به ما اورد او للصعوبة على خصمي قلت هذا

اى الوصف الذى لا تاثير له يسمى
في الحكم طردا

هو الغرض الفاسد الذي ليس من طلب الحق في شي اذا الطرد لا اصلح لو
لدفع شي على الحقيقة واتعاب الخصم بمجرده باطل كذلك **قوله** القدح
في المناسبة قد بينا ان مجرد المناسبة غايتها الصلوحية للتعليل لا
الحكم بكونها العلة بحسب الوقوع فقد سقط عنا ما يتعلق به من هذه
الاعتراضات الاربعة ساقطة لكنهم مثلوا بها بحال بحيث يعين فيها
الحكم بالدليل في صورة الاصل وصورة الفرع والمناسبة لاظهار الحكمة
فقد يكون في ذلك ما يترجح به احد الحكمين عن الاخر في حكمتها واما
ثبوت الحكم في الفرع بنفس المناسبة فممنوع كما ذكرنا لا بعان المنا
هي الحكمة وهي المقصودة فكيف لا يدار عليها الحكم لانا نقول
النزاع راجع الى انه لا دليل لنا على انحصار المناسبة فيما ظهر لنا من
التعيين وان اللازم انما هو حصولها في نفس الامر لا ظهورها كما قد مناه
والحاصل انه لا بد من اعتبار المناسب بدليله كما لا بد من الدليل
في الامارة الملازمة للحكمة **قوله** وفي عكسها المعترض من الدلالة على وجود
العلة اقول قد اكثروا من ايراد هذا فرارا عن عجزهم من
الاستدلال والاسقال انما هو الاضراب عن اصل الدليل الى غيره واما
ما دام السعي في تمام الدليل فلا انتقال وما كان ينبغي تشويش البحث بهذا
وليس صورة الاستدلال على دعوى اوجبها البحث بغصب لمنصب
المستدل اذ ليس المراد جنس المستدل بل شخصه ومثل هذا في
قوله ورد بان لقصد الهدى في العبارات مغالطات والمقصود ان
تلخذ ما ذكرناه كليه فيما هو معناه فقد اكثروا منه **قوله** لا يجب
الاحتراز عن النقض قد كان النزاع في جواز ايراد الوصف الطردي
ثم صار الان في وجوبه وهذا ترقي في تدسل الصناعة عما لنا قضها
وقد احسن المصنف بقوله ان النقض وارد وان احترز اتفاقا

امثال ٤٢

انما القدح في المناسبة والقدح في الانضباط والقدح في الظهور وكون الوصف غير منضبط كما سيأتي

فايراده عبث وتغرير وتلبيس فكيف يجب وقوله يسئل عن الدليل لا
تصريح بما ذكرناه لك انه لا يلزم المستدل مناظرا ومناظرا ابطال
ما يبلغ الدليل ما دام غير طالب لمناظر او يورده المناظر **قوله**
كمعارض الطعام بالكيل امثال هذا انما تجي عند اعتبار العلة بمجرد
المناسبة او مع الشبه وقد ابطلناهما اما مع النص على العلة
فلان قلنا بجواز تعدد العلل والحق جوازها كما تقدم فان اتفق
حكمها فيها ونعمت وان اختلف عمل بها ما يعمل بتعارض الادلة من
الترجيح وغيره **قوله** لزم الوفاء بما صرح قد يكون هذا وهو
اطلاق غير مقيد لا ترى انهم قد قالوا لا يلزم المانع تصحيح
السند لانه متبرع وهذا داخل تحت قاعدة ذكرها ابو الخير في
المعتمد وهو ان ما لا يلزم لا يبطل الاتيان به على وجه مختل و
هذا معنى عبارته لا لفظها فالحق انه لا يلزم الوفاء الا بتصحيح دعوى
يلزم من صحتها اثر في محل النزاع وكان من الوظيفة اللائقة
بالمدعي حتى انه لو ادعى ما هو من شان خصمه لم يلزم تصحيحه لان
غايته اقرار ولا يلزم تصحيح الاقرار بل يوخذ بعقد ازيما وقع
والله اعلم **قوله** لا بالشبه قال الشارح فان الوصف يدخل
في السبر بدون ثبوت المناسبة بمجرد الاحتمال اقول كفى بهذا
دليلا على بطلان السبر فانه اذا كانت الاوصاف المدعاة عللا
لم يدل عليها دليل ولا ظهرت لها مناسبة بل بمجرد الاحتمال
للتعليل ومجرد الاحتمال يكون مع جهل حال الوصف وعدم
القطع بالغاية فاذا الشرط ان لا يعلم ولا يظن انه ملغى فهل
يلزم من عدم ظن الالغا ظن الاعتبار ما ابعد هذا عن الصواب
واقربه الى الغلو والطمع في تحصيل مسمى القياس لقد فا بلوا بقياه

القياس نعلو مثله بل زادوا فانهم اثبتوا احكاما لا تحصى ونفاه
القياس بقوا على الاصل على انهم من اثبت منهم المنصوص العلة
فقد اتجه وافلح وعدم تسميته لذلك قياسا غير ضار ويحتاج تحصيل مالك
نفي حكم المنصوص الى نقل صحيح لانهم لعدم اعتبارهم لهم حق
الاعتبار لا يحققون مذاهبهم قوله فيجيب بانه عدم الاكراه المنا
لنقيض الحكم اراد بالطواعية الاختيار ولو عبر وابه لكان نوع عزبا
معتربين لان الطواعية من الطاعة وانما يقابلها ما يوجد من
العصيان ويقال مكره ومختار ثم كون الاختيار عدم الاكراه مغلطة
سلكوها في عدة مواضع وذلك ان الاختيار امر ثبوتي فليس هو
عين عدم مقابله بل ولا يستلزمه على جهة التاثير كما ان فعل زيد
ليس بعدم فعل عمرو ولا مؤثر فيه والعدم غير محتاج الى مؤثر
فحفظه كليه لو كنت اهلا لذلك فقد غلط فيها من لا يحصى فيما اكثر
قوله في الشرح المعتبر حصول اصل الظن الخ وانه لا يدفع بالترجيح
هذا كلام فاسد فانه مع وجود المعارض ان حصل التردد فهو المعا
المعتبر والحاصل حينئذ شك لا ظن وانما التسمية بالظن بالنظر الى
حال الانفراد ومتى حصل مرجح صار المرجوح وهما غير معتبر وكان ذلك
ومما يتفق عليه بين العقلاء في جميع مباحث المستدلين وكان
الشارح حين بحث هذا المحل كانه سنة فتامله

بحث الاستدلال

قوله من صحح طلاقه صح ظهاره وثبت بالطرد
ويقوى بالعكس يعني اذا تتبعنا الجزئيات حصل لنا ظن بتلازم الطلاق
والظهار فاذا وجدنا شخصا اشكل علينا صحة ظهاره كالذمي مثلا
حكمنا بدخوله في ذلك التلازم فالاستقراء يحصل به دليل التلازم
والتلازم يحكم به على هذا الشخص لكن يقال كيف صلح الطرد هنا

دليلاً

دليلا لاثبات التلازم ولم يصلح لاثبات العلة منفردا او مع العكس
وهو الدوران كما مضى للمصنف

بحث الاستصحاب

قال الشارح معناه ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه
وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء انتهى اما انه قد كان ولم يظن عدمه
فهو فرض المسئلة واما ان كلما كان كذلك فهو مظنون البقاء فهو محل
النزاع فانه لا ملازمة بين الكون والاستمرار والحنفية كالمحققين
ابن تاج الشريعة والسعد يقولون حجة في الدفع لا في الاثبات فمال
المفقود باق على ملكه لان ملكه مستند الى دليل شرعي فلا يحتاج
الى مثبت اخر واما اثبات الملك له كان يحكم له بميراث فلا اذ لا
يستند الى دليل قوله لان ما تحقق ولم يظن معارض الخ هذا مناقض
لما نبهناك عليه ثم من اشتراط المصنف واتباع الشارحين له ظن عدم
المعارض ولا يكتفي بعدم ظنه فليحفظ حجة عليهم قوله يستلزم
ظن البقا قال الشارح وهذا امر ضروري والا لما ساغ
للعاقل من اسلم من يغاث قرائح اما دعوى الضرورة في محل النزاع فلا
تسمع فانه لا يلزم من الكون الاستمرار علما ولا ظنا والتحقيق ان
الكون مطلق مع الاوقات والاستغراق لها وحصه منها من وقت
او اكثر محتملات كما قدمنا نظيره فلا يعدل الى احدها الا بدليل
والمتيقن الاقل ثم غالب القرائن هو النظر الى العادة الخارجية
فلو نظرت الى مطر ينزل الان لم يظن بقاءه سنة او نحوها
لندرة ذلك او عدمه في الواقعات وكذلك اذا اخبرت ان زيدا
ركب البحر او شاهدته لم يكن لك ان تخبر انه في البحر بعد مدة طويلة
وكذلك سائر المتغيرات كاحوال الثمرات وكون زيد في المسجد و
ما لا يحصى مما غلب عليه في العادة عدم الاستقرار وما غلب عليه الاستمرار

فلو اخبرت عن مطر

الاستمرار

كبقا زيد في الحبوس او في لعصه مدة قريبة فانه يظن بقاوه ويا جهلت
غلبته او لا غالب فيه بقي مشكوكا فاذا ظن الاستمرار ليس مستندا
الى انه وجد وكان بل الى مقتضى العادة والعادة قد يحصل عندها
العلم كالتجريبات التامة والظن كالناقصة فاذا عدمنا فلا علم
ولا ظن **قوله** لكان الشك في الزوجية الى قوله وهو باطل اما الشك
فيها ابتدا فلانه لا دليل على اصل التحليل حال العمل به حتى يقع
النزاع في استمراره واما الشك بعد الزوجية فلا نسلم الاتفاق
على بطلانه ومسائله ان يطلق طلاقا البتة او بلا بانت البينة بلا
رجعة او نحو ذلك من مسائل الخلاف هل هي بائنة او رجعية وشك
في المسئلة فان استمرار الحل غير مظنون قطعا كما شك للمصنف ان من
تغير اجتهاده في مسئلة عمل بالاخر وهذا هو مطرد في تراد في اصلين وبعضهم
يعتبر الاول وبعضهم الثاني ويتوضح لو اختلف مذهب المراة وهي وعد
زوجها في البينونة فهي تظن الحرمة مثلا وهو يظن الحل وحاكم قد شكك
في اصل المسئلة فلا ظن له قطعا فقد علمت بهذا بطلان اثر الدليلين معا
اعني الظن الا بالعادة التي ذكرنا وحيث تكون العادة لا دخل لها
كما في المثال لا يعقل حصول ظن الاستمرار قطعا **قوله** واجابات
المثبت بعد غلطي هذا احسن توجيه لما شاع من قولهم المثبت اولى
من النافي حتى اعتبروا ذلك في الشهادات التي لا يوتى بها الا على
مثلها ولا فرع وعلى ما قال لو اعطم منع وا وضحه ويحققه
انها امور ثلاثة العلم بالنفي والعلم بالاثبات والخلو عنهما فالعام
انما هي بين مدعي العلم بالاثبات ومدعي العلم بالنفي والخالي يعزل
عنهما وبهذا يحصون المثبت يقولون من علم حجة على من لا علم
ويقولون لا معارضة لان المثبت ادعا العلم والنافي لا علم معه

وهو تخليط كما ترى ويلزم منهما ان الثنوي اولى من الموحد ومثبت
معارضة القران اولى من النافي فان لو اهذه يقينيات عند المتكلم انا
قلنا وكذلك الشهادة وجمهور الاخبار وعمدتها انما تكون
عن علم وما وقع عن ظن فالمعنى انا الظن والظن وجداني
فما اخبر الا عن علم ايضا وقد حققنا ذلك في الارواح ومما ذكرنا
من انقسام الشي الى الثلاثة يطالب مدعي النفي بالدليل ولا يطالب
الخالي لانه وقف على الاصل فانحصر الدليل على خصمه وغاية ما
سمع به في كلام المصنف ان الاخبار المعتمد للظن كثيرا ما يعرض
لها ذكر كما مضى له انه يكثر ان ينسى الانسان ما كان ويستغرب نظر
ما لم يكن لنه كان على ان ذلك ايضا مختلف باختلاف مقاماتهم
لكن خلق الانسان ضعيفا والترك اسهل من الفعل وطبعه الى الكسل
فغلب عليه الترك وقل الفعل في المحال القابلة فقط والله اعلم **قوله**
شرع من قبلنا اقول ان الدين عند الله الاسلام ومن يبتغ غير
الاسلام دينا فلن يقبل منه شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا
الاية وغير ذلك فما وصلنا بطريق معتبر لزمنا واسند لا لهم نحو
كتبنا عليهم فيها امر شهير بلا نكير واما حملهم للايات و
تفسيرها على اصطلاحا منهم باصول الدين ثم اعتلالهم
بان الشرايع اختلفت فغلط على غلط الاول تفسيرهم للدين بما
ليس مدلوله فكل شرعي دين والتخصيص تحكم والثاني توهمهم
ان اختلاف الشرايع مناقض للنهي عن التفرق في قوله في الاية المذكورة
ولا تتفرقوا فيه لانه قد فرقه هو سبحانه فكيف يامرنا بان لا نتفرق
فيه فلزم ان الله لم ينه عن التفرق قط فما جاز اختلاف الشرايع فيه
وهذا كالمعلوم ضرورة خلافه فانه نعى عليهم كثيرا من الفروع كقوله

انما جعله الشتت على الفرق اختلفوا فيه وكذا قصة الحيتان اذ قد
تحيلوا وجاوا بشبهة وكذلك ما لا يحصى في الكتاب والسنة واما
افتراق الشرايع والنسخ فكما في الشريعة الواحدة فان النسخ في شريعتنا
وفي الشرايع المتقدمة ولا يدل ذلك على ان الاختلاف غير منهي عنه
بل هو زجر كما زعموه في الحديث المفترى فان الله نص على انه اي
عذاب في قوله او يلبسكم شيعا الاية وفي الحديث الحاضر زجر و
الفرقة عذاب والحاصل ان المراد ما وصلكم عني على السن
انبيائي فلا تختلفوا فيه فجعل النسخ منافيا للنهي عن التفرق من اشنع
الاوهام قوله مذهب الصحابي لا شك ان مراد الشافعي
واحمد حين لم يرو لنا سواه لا انه يعارض به الكتاب والسنة وساير
الادلة والا كان في غاية السقوط بحيث لا يلتفت اليه ولا يحتاج الرد على
قائله وما ابعد ذلك عن [illegible] الشافعي واما اذا عدمنا الادلة صار
الحاصل تقليد الصحابي وتعيين [illegible] وهذا ان اريد به النوع فليس
ببعيد وان اريد به كل شخص فلا اذ بين المغمورين من الصحابة و
مشاهير التابعين في محال العلم بون بعيد فالظن بقول التابعي
اقوى ويكون هذا الراي ناظرا الى ما قدمناه ان المقلد ناظر في
الحقيقة لانه عدم الادلة والامارات الا هذه الامارة النازلة التي
هي قول العالم فكان الشافعي يقول فاذا اقوى الامارات من ثبتت له
ملابسة للنبي صلى الله عليه وسلم فهذا توجيه حسن لهذا القول المستبعد
قوله او بعد تحرير الائمة للامارات كانه يريد اذا سمع تحرير هذه
الادلة وترجيح الراجح عنده وتزييف المرجوح كل منهم بحسب زعمه
حصل له عرق ذلك ظن انه لم يفتهم شيء مما يتعلق بذلك الحكم ثم اذا
راجع نظره في بحثهم يترجح له احد اقوالهم فيظن الحكم فقد تم له ذلك

هذا انه ما توجه [illegible]

هذا خلاف الواقع عند من سمع [illegible]

ظن الحكم

ظن الحكم لغمرة كثيرة دلالة اداته واذا ذكر الراجح منها وظنه
انه لم يفتهم ما يضاد الحكم وهذا هو محصول المجتهد الكامل
بل هذه الطريقة يكفي الكامل اذا حصل المقصود منها وهو ظن
الحكم ومرجوحية فوات ما يتعلق به وقدرته على ما يقوى ظنه
زيادة في الخير فليتامل ففيه لطف كبير وخير كثير بين والحمد
لله الذي بنعمته تتم الصالحات وبهذا يتبين سهولة الاجتهاد
عكس ما يقوله المنكرون لنعمة الله تعالى بل القانطون الحاظرون
عطاه المنكرون لحجية كتابه وسنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم
ومن يهدي الله فما له من مضل ومن يضلل الله فما له من هاد قوله
المختار انه صلى الله عليه وآله وسلم متعبد بالاجتهاد ثم قال بعد المختار انه
لا يقر على خطا في اجتهاده صلى الله عليه وآله وسلم احتج على الاول
بمثل عفا الله عنك لم اذنت لهم لو استقبلت من امري ما استدبرت
لما سقت الهدي وانا اقول صدق مجموع هذا الكلام
وكذب اما صدقه فهو صحة اخذه صلى الله عليه وآله وسلم للاحكام
من جميع دلالتها كما ياخذ ذلك من محض الايحاء ولا فرق بين
معرف ومعرف الا في درجات القوة وقد اقتضت الحكمة الربانية
جعل دلالات الاحكام مختلفة في الجلاء والوضوح وله صلى الله عليه
وآله وسلم ما ليس لغيره من ادراك تلك المدركات بجميع طرقها
مع التوفيق والعصمة واما الكذب اعني الخطا فباطل لا يفهم هذا
اللفظ الحادث اعني المتصرف عن الاجتهاد مع ايهامه القصور و
الخطا المنزه عنهما مرتبته العلية وكذلك تجويزهم الخطا مع قوله
تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال لعبد الله بن عمرو
وقد سال الرحمن والنبلاء قريش لا تكتب كلما يتكلم به رسول الله صلى الله عليه وسلم

انما انا كاحدكم فيما لم ينزل علي فيه [illegible]

اللهم انما انا بشر اغضب كما يغضب البشر

فانما هو بشر يرضا ويغضب او كما قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولم اكتب فما يخرج منه الا حق مشيرا الى فمه الشريف يا سبحان الله
اما هو تبليغ اخبار لنا كلام عن ربه باى دلالة دل عليه الكلام
او كلام الملك مثلا وقد اتفقوا انه لا يجوز عليه الخطأ في التبليغ
ما هو الا هفوة عظيمة نسأل الله العافية واما ما اسند اليهم
بتلك التخصيصات فوضع للدليل في غير محل النزاع فانما النزاع في
مؤدا قوله صلى الله عليه وسلم هذا الحكم الله لا في التخصيصات التي يأتي
التخلف فيها الا من قبله صلى الله عليه وسلم مثاله مثال ان يبلغ البينة
يحكم القاضي بالشاهدين فاذا جاء خصمان وحكم لاحدهما بالشا
هدين فقد حكم بما امر الله بكلام من استعمال الشاهدين والحكم بهما
فاذا لم يوافق الواقع كان التخلف منهما ولذا قال انما اقطع له قطعة
من نار انما اقضي بنحو ما اسمع وكذلك اذنه للمنافقين وامره بترك
تابير النخل وهمه بالمصالحة على ثلث ثمر المدينة ونحو ذلك ليس من
التبليغ في شيء واسارى بدر وقتل النضر وسوق الهدي ونحوها
عنده تخيير مستقر باق الى يومنا هذا بين الفدا والمن والقتل وبين
سوق الهدي وتركه وليس هذا التخيير كتخيير خصال الكفارة
بل هو وما هو من قبيله موكول الى نظر الامام وتحري الاصلح
ولذا قال صلى الله عليه وسلم في قتل النضر لو سمعت هذا
قبل ما قتلته ولذا كان يشاور ويختلف حاله وكان يذكر الترجيحات
كقوله لا يقول احد عن محمد امر بقتل وبما لا يحصى من ذلك ومن ذلك
ان يقتلوا او يصلبوا الاية على اظهر التفاسير فهذا الاختيار
الجزئي ليس من تبليغ الشريعة في شيء بل من باب العمل وكانهم قد جعلوا
ان تخيير العمل بالقتل على الفدا واخذوا باحب الامرين اليهم مدلين

بعوث

بثبوت التخيير وكذلك في مسألة المنافقين فوقع العتاب على قدر مقامهم
العلي على حد فظن ان لن نقدر عليه ومع ذلك فليس من الخطأ في التبليغ
شيء فجعل هذه الاشياء من الاجتهاد الذي الكلام فيه تخليط وعدم فرق
بين ما هو تبليغ للشريعة وما لا وبطن ان يقول النبيذ حرام وانت لا تعرف
عينه او التبس عليك هل هذا الجزء من ذاك الكلي وعلى الجملة فليس
الامر بالذي يدق ولكنه ما التبس على الاول ويعلم منه الاخر بلا روية
وما اكثر ذلك في مسائل جمة والله الموفق **قوله** فاذا تعبد بالاجتهاد
بالوحي لم ينطق الا عن وحي يلزم ذلك في كل مجتهد وهذه امنية
كاذبة فان قلت فقد قلت انه باخذه الادلة فما الفرق قلت
الفرق مثل الصبح ظاهر فاني لم اجوز عليه صلى الله عليه وسلم الخطأ
منطقه عن المأخذ الذي هو وحي فكله عن الوحي قطعا وغيره يجوز عليه
الخطأ فما فرد من مجتهد انه الا ويحتمل انه عن وهم عاشر ان يقول
ظني انه صادر عن الوحي قلنا نعم لكن بعد عنك لفظ القران وحسبك
هذا الشبه البعيد فانك بذلك حر سعيد **قوله** الخطأ لا اثم على المجتهد
الجواب الصحيح ان الله سبحانه اذا كلف بشيء فقد جعل الشرط بناء على ما
هو قاعدة الحكمة والملاحظ من القائلين بها فلا خطأ الا عن تقصير
ولولا ما تواردت من ادلتنا العفو عن المجتهد في طبقات دين الاسلام في
هذه الامة لقضينا باثم المخطئ بل لا عفو الا عن اثم فهو اثم معفو عنه
ولم يجيء ذلك في غيرها وهو قطعيات الدين وما خرج عن دين محمد
صلى الله عليه وآله وسلم بعد بعثته فيبقى على الاصل وهو عدم العفو
بل جاءت ادلة على المؤاخذة في الكتاب والسنة وهو يشتمل على الطول
ارايت الاستيفا ومثاله في قطعيات الاصول قول المرتاب في قبره سمعت
الناس يقولون شيا فقلته ولم يخلصه ذلك وكذلك قوله صلى الله

الاحكام مرجع

وسلم لا يسمع بي يهودي ولا نصراني ولا يؤمن بي الا كان من اهل النار
وسنح انا اسر تكما جعل ادلة بعض المطالب واضحة فلم يعف عن الخطا
فيها وانه قد يكون عدم العفو سببا لاعظم شان ذلك المطلب الا تراه
كلف المرأة الرفيعة في اقصا بلاد الاسلام بالحج مع عظم المشقة وبعدها
عن حضور الجمعة ونحو ذلك من اختلاف حال المطالب وبعض المطالب الغض خط
دليلها لحكمة وعفي عن الخطا فيها لبعضها ورحمة ثم قد قيل في من ادا كا (?)
بعد قبول الاسلام ومقتضى دليله لا فرق الا ان يعترف بالاجماع واما
العنبري فلعله يقول يكفي الظن في المطالب كلها ويعفى عن المخطي فيها ورفع
درجة ممن قال بجواز التقليد في كل المطالب وبعد ان يريد ان يخفا هو كا (?)
عن الاضداد اذ يكون عند ما منكرا للبديهيات او شرحال منهم اذ لم ينقلوا
مذهبهم السخيف الا ان لزمهم اجتماع المتناقضات في الاضداد وقد ذكر
الغزالي نحو قول الجاحظ بل اشد منه باعتبار وبيان الرومي الذي سمع
انه ظهر في ارض العرب رجل ادعى النبوة وانما هو كذا وكذا بعيني مقالات
النصارى الخبيثة معذور وكانه يشترط الامكان القريب وهو حكم
المعلوم من الدين واتراحه **قوله** ونقل عن الائمة الاربعة التخطئة والتصويب
كانه اراد انه يوخذ ذلك من كلماتهم والا فهذا مذهب حديث لم
يتقدم له ذكر في السلف والبرهان الاستقرا الذي كان من اهله وكانه سهل
للمتاخرين هذا مامر من جملتها النهي عن التفرق على ما عدا الفروع و
الا فالنهي معلوم من الدين ولو كان التصويب صحيحا لناقض ذلك اذ هو مامور
بالتفرق فان قلت وعلى التخطئة يلزم كونه مامورا به اذ كل مكلف في
الظاهر بما ادى اليه نظره بالاتفاق قلت لا نسلم انه مكلف بالخطا
بل الصواب وركونه الى الخطا لتقصيره ولولا تفضل الله تعالى بالعفو لعاقبه
فكيف يومر به حاشى وكلا بخلاف مذهب المصوبة **قوله** لا دليل على

وفي شرح الجلال انه يقول كل مجتهد
مصيب الصواب لا من الاصابه
ولا يكون من منكري
الحقائق منه
منقوله

التصويب

التصويب والاصل عدمه يعني لابد من حكم واحد وقد اجمعت على ذلك
المشرعة فيكفينا ذلك وانتم ادعيتم ثبوت حكم اخر او اثنين وازيد
اذ قد يكون المشتغل فيها بحث الاحكام او دون ذلك فعليكم الدليل
فهو كلام واضح فقول الشارح اثبات مثل هذا الاصل بمثل هذا الدليل
لا يحسن بغير تصحيح فليتامل نعم علينا ان لزمنا تصحيح الدعوى حين قلنا
لا دليل على التصويب فهو دعوى العدم فعلينا تصحيح ذلك ويكفي
بحثت فلم اجد فان ادعى الخصم حكما اخر ابطلنا دليله وقد فعل
المصنف ذلك بقوله الاصل عدم التصويب ثم التصدي لرد ما ادعي
دليلا **قوله** وايضا لو كان كل مصيبا لاجتمع النقيضان يعني لانه حين يوجد (?)
الاجتهاد وجهة يظن الحكم واذا ظن علم انه حكم الله تعالى فيكون عالما
ظانا بالشي الواحد فيكون قاطعا غير قاطع قوله قلنا الظن متعلق بحصل
عن استيفا ظن في الحكم والعلم متعلق بان ما كان ظنا كذلك فهو حكم
الله فاختلف المتعلق وليس الظن موجبا للعلم كما زعم ايضا الان
العلم حاصل قبل ذلك بكلية صدقت على هذا الجزئي لكن الصدق
ظني لظنية الصغرى ونظيره هذه صلاة موافقة لامر الشارع وكل
ما كان كذلك فهو مقبول وكذلك قولك هذا مظنون حاصل عن
استيفا شرائط النظر صغرى مظنونة مع كبرى قطعية على الفرض
وكلما كان كذلك فهو حكم الله فالنتيجة وهي هذا حكم الله ظنية فاين
العلم اللازم قطعا انما هو وجوب العمل واما كونه حكم الله فظني و
كذلك الامر عند المخطئة ففي كلام المصنف ايهام سيما جعل الدليل حكما
فانه مما يستاهل ان ينظر فيه والله اعلم **قوله** وجواز ان يرفع الى الحاكمة
هذا لا يجي الا على مذهب الحنفية ان الحاكم نصبه الحق باطلا والباطل
حقا وعلى المذهب الحق انما يجب اتباع حكمه وهو حكم اخر مكلف به

ومنها نص فيما لم يكن معصية لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق
نعم كان جواب اصل الالزام القول بالموجب انه حلال بالنسبة
الى احدهما حرام بالنسبة الى الاخر واما وطء المراة الزانية للمحرم
مع زوجها الزاني المحل فاشكال ليس لهم جواب عنه على مجاريهم
وقد حققنا الحق فيه في بحوث في الازواج النواكح من زوائد العلم الشامخ
بما حاصله ان القاضي شعبة من الامير والله يقول يا ايها الذين امنوا
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه
الى الله والرسول فجعل الرد الى الكتاب والسنة حتى يتبين الحق ولا يجب على
احد ان يطيع الامير وقاضيه فيما يراه معصية وهم مدعون وانا مانع
قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين **قوله** اولا يتعادلان كما قال الشارح
كما لو لم يكن دليل ثم قال اما ان يريد بحسب العلم فهذا محال لان
الدليلين قائمان وانما تعارضا عنده فمعناه لزم ان الكائن في نفس الامر
احدهما لكنه لما لم يتبين لي فانا قائم فيهما انتظر الانكشاف ان رزقته
واما بحسب العمل يعني انه يرجع الى غيرهما كالبراءة الاصلية مثلا و
كان الدليلين لم يردا اصلا فالاول يرد هذا القسم الى الوقف ولا
يكون قسما برأسه والثاني يلزم منه العمل مع عدم الظن بل مع ظن العدم
لان قيام المتعارضين قد نقل عما كان قبلهما فتامل هذا فما اظنك تجده
في كتاب بل كلمات الكثير على انه يعود عند التعارض الى ما كان وهو
كما سمعت الذي يتفرع على ما قدمنا وقد حققنا في الكتاب المشار اليه
فليراجعه من شاء **قوله** ممنوع من التقليد هذا قول الجمهور ولا
ينبغي خلافه ووجهه انه يجب تحري الحق وعدم الاستغناء بادنى ظن
كما زعمه السيد محمد بن الوزير وشيخه الباقلاني حتى قال الجويني ورد
الى محوت عند هذه المقالة بدمه والدليل على ما قلنا قوله تعالى يا ايها

ولا ينقض الحاكم اجماعا اما اذا [illegible] ينقض باجتهاد اخر [illegible] اذا ادعى على القاضي [illegible] الذي [illegible] وجب [illegible] الكتاب والسنة

الذين

الذين امنوا اتقوا الله حق تقاته فاتقوا الله ما استطعتم ومعناهما واحد
ولا ناسخ ولا منسوخ كما توهم انما الاخرى نفت غير الوسع لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا نهيتكم عن شيء فدعوه
واذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم والاستطاعة تشمل كلما
دخل تحت القدرة ولا يخرج الا ما خصصه لا يكلف الله نفسا الا وسعها
ونحوها فطلب الاقوى متعين وظن الانسان من قبل نفسه اقوى
من ظنه بواسطة ظن غيره ليس الخبر كالعيان فانا نقطع ضرورة ان
مختبر الدليل اقوى من المخبر عن المدلول ولو كان المخالف في الصحابي
فلا اعلم قائلا بخصوصيته تقوى ظن الناظر وهو بعد ولا فرق قبل
النظر وبعده بالنظر الى الحاصل فالمفرق قد ابعد **قوله** وايضا
متمكن من الاصل فلا يجوز البدل كغيره هذا هو الحق الواضح كما بيناه فانه
لا معنى لكونه اصلا الا انه اقوى وبهذا يتبين لك سقوط ما اتخذه
المتاخرون ديدنا وقد ذكر المصنف بلا دليل في قوله فيما ياتي ثالثها
كالاول وهو الملتزم فلو كان الالتزام لازما لزم ان من التزم التيمم
من فالتزم ان يتيمم بالتراب الابيض لم يجز له بعد ان يتيمم بالاسود
ومن اعتقد الميتة فالتزم ان يقتصر على الغزال حرم عليه الغنم ونحو
ذلك على انه كلام صادر عن غير دليل وان شاع انما هو من المصالح المرسلة
المصادمة للادلة المهجورة بالاتفاق ولكن تطبيق الجزئيات على
الكليات لا يراعيه اهل النظر واما هذه الخرافة فاكثر من صدرت عنه
ليس من اهل الاعتبار فهم لم ينعموا الكتاب والسنة واكثرهم مقبول
اقراره على نفسه **قوله** يجوز ان يقال للمجتهد احكم بما شئت فهو صواب
المسالة مفتقرة الى ادنى نظر وتحرير وهذه طامرها الشناعة
غير انها سائغة عند النافين الحكمة ولا وجه لمنعها الا الالهام الا ما الترمو

وهذا هو الذي ذكره السعد عن شرح العلامة على العضد [illegible]

من المناقضة كما قدمنا تعريره فقال اما ان يراد احكم بما شئت بعد ان
توفر الاجتهاد حقه ولا يناسبه لفظ بما شئت واما ان يراد اعم من
ذلك بحيث انه يصح ان يحكم بغير ما ادى اليه اجتهاده فهذا امر لا يعلم
هو باطل بالاجماع واما ان يراد حسبما ادى اليه النظر كانه قيل قولنا
اعمل بما ادى اليه نظرك واجتهادك فلا حاصل لذلك حتى يجعل
مسئلة براسها واما ان يراد بغير اجتهاد وهو ظاهر مرادهم فاما
لان الله علم انه سيصيب او مطلقا الاول لا ينبغي ان يختلف في جوازه
وتحرير ابن الحاجب ظاهر في هذه الصورة فقط لقوله فهو صواب فان
لم يقل فهو صواب احتمل منع هذه الصورة ايضا لانه كالقاضي الذي يحكم
بالحق وهو لا يعلم وقد حسن عذابه فيفعل قبيحا فامر بالقبيح وام
ان يعلم الله سبحانه انه يخطئ فينبغي ان لا يختلف في منع هذه الصورة سوا
قال فهو صواب او لم يقل والاول اشد فسادا لاجل كذب الخبر على
ما ذكر وصف الاجتهاد ملغى فما وجه تخصيصه واما النبي صلى الله عليه وسلم
فالظاهر وقوعه في حقه بان يكون الله سبحانه جعل له تفويض مدرك بعض
الاحكام وهو ظاهر في وقوع مواضع في الشريعة ولا ملجئ الى التمحل في
رد ذلك لانه ليس المدعى القطع بالوقوع بل الظهور ولو ادعى المستفرغ
العالم لم يمنع بل قد زعم الغزالي في كتاب المنقذ من الضلال ان النبوة
انما هي ذلك لا كلام الملك وحي نعم على نحو ما يقولونه في الكشف و
الفيض وحاصله ان خلق علم بعض الامور لا مانع منه انما الشان
في وقوعه والظاهر وقوعه للانبياء في الاحكام وغيرها بلا عموم
اذ يختص ربك انه علام الغيوب ويجوز على سائر الناس في غير الاحكام
لا فيها اذ قد ختمت النبوة ومن قال انه يجوز اخذ الحكم عن غير النبي
فقد نازع في ختم النبوة وادعاها ويلزمه الكفر لان ختمها معلوم من

الدين

الدين وهذا زبدة هذا البحث ان شاء الله تعالى والحمد لله **قوله** الكلام
في الجواز ممن لم يعتبر الحكمة فلا يتجه عنده وقد صرح به الشارح ومن
اعتبرها فقد امتنع للجهل بالصواب والحكمة **قوله** لزمت المصالح
ان حمل على وجه الصحة لزم ان فرض المسئلة فيما علم الشارع اصابة
العبد للصواب وقد عرفت ان الكلام فيه قليل التحصيل وان كان
بدون ذلك كان لزوم المصالح في حيز المنع لانه لا يلزم من التخيير
الاصابة للغرض وقد صرح الشارح بانه على فرض الاصابة وح
لا حاصل للبحث والسعد قيد البحث بكونه بغير اجتهاد فالغى
وصف الاجتهاد فخرجنا عن البحث ثم قال والا فلا نزاع في الجواز و
قد علمت من التفصيل الذي قدمناه بطلان هذا الاطلاق فعاوده
قوله والعامي الى المفتي اما هذه فهي صورة التقليد فاذا لم يتم
تقليد فقد انتفى التقليد والمفتي لا يطالب بعينه الخاصة وانما
اجمع على رجوع العامي اليه فهو اجماع على مسمى التقليد فكيف ينفيه
قوله قلنا اذا فرضنا موت العلماء لم يمكن اقر الشارح
بان الاجتهاد فرض كفاية لا دائما بل اذا كان ممكنا مقدورا واذا
فرض الخلو بموت العلماء لم يكن ممكنا مقدورا اقول فرض
الاجتهاد معناه انه يجب فرض كفاية تحصيل القدرة على معرفة
الكتاب والسنة وذلك انما يكون بتحصيل معرفة العربية وقوانينها
وحفظ متن القران والمعمول به من السنة وقوانين الاستدلال
فمن حصل ذلك فقد حصل فرض الكفاية واما نظره بعد في
الادلة لتحصيل حكم فليس مما نحن فيه وكلام المصنف والشارح
دائر على ذلك وهو وهم غريب قد اغتر به من اغتر وقد تنبه السعد
ولكنه عاد الى خدمة المذهب ليموت على ملة الاشياخ كما ذكره ابه

ودأب عمر والدليل على لزوم استعمال الاجتهاد ان الله تعالى اراد منا
فهم الكتاب والسنة افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها
ليبلغ الشاهد الغائب فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واعلم
انهما بواسطة تحصيل آلة الاجتهاد فلو اخلت الامة بفهم الكتاب
والسنة وترك تحصيل آلة ذلك كانت مجتمعة على الضلالة لان الجهل
بسيطه ومركبه ضلالة ونظيره لو حضرت جنازة واعتذروا عن
الصلاة عليها بعدم الطهارة فان ذلك لا يعذرهم بل يجب تحصيل
الشرط ثم تحصيل المشروط والله الموفق له الحمد والثناء **قوله** لنا القطع
بانهم كانوا يفتون الخ التقليد انما هو امر ضروري فليقتصر على حادثة
حادثة حسبما تعرض ولا يصح التقليد الكلي حسبما حققناه في الارواح
فعلى هذا حين استفتينا ابا هريرة وترك معاذا او ابن عمر وترك ابن عباس
لا يلزم انه قد عدل عن الارجح الافضل في تلك الجزئية لان المفضل
انما هو في الجملة لا في كل فرد فرد نعم لو تعارضا وتخالفا لزم
لنا زهعاد وابن عباس واتقاه مع عدم العلم بالمخالفة وكون الموافقة
او الذهول عن الخلاف والوفاق فلا لا يقدح في ظن المستفتي اصابة
ابي هريرة وابن عمر ولا نسلم انه قرر العدول عن الافضل مع وجود
الخلاف كما كان لابي موسى لانتا لوتي وهذا الخبر وكم يعني ابن مسعود و
قضايا كثيرة يعرفها المطلع من الآثار فالحق تعين الارجح كما في
المجتهد لان الامر بالنظر الى المقلد كالادلة بالنظر الى المجتهد لكن لا
تعين الترجيح الا بالنظر الى كل جزئي جزئي واما الترجيح في الجملة فانما
هو تقريبي لا تحقيقي فان اراد المصنف المفاضلة في الجزئي فمسلم
وان اراد في الجملة فنسلم في الجملة فلنا متم فان قيل يحتمل ان مراد
المصنف هذا الواقع بين الناس من التزام مذهب معين قلنا قد

بيننا

والواجبات لعصرهم

بيننا انه لا يصح ذلك اي لا يلزم التقليد الكلي فان عزم احد على ذلك
وان لم يلزمه لزمه الارجح ولا يشمله دليل المصنف لان التزام المذكور
لم يقع في السلف الاول انما هو حادث قطعا **قوله** الترجيح
انما وضعوا فيه هذه الكليات تقريبا والا فلا يعرف الا بالمباشرة
في الاغلب لكثرة الخصوصيات العارضة ومع هذا فهو بحر مغرق
محل خطر اذ تعقبه الحكم فتورع اشد الورع والاحتياط ان يدع
كل شيء على حاله ما لم تلجئ اليه فانه اذا دهمك علم او ظن معمول
به لا يسع لك اختيار ما عليك الا ان تباشر اسباب الترجيح فيكون
مختارا في مباشرة الاسباب مضطرا مسلما لما فهمك من العلم او
الظن وهذا شان سائر الادلة قطعيها وظنيها والترجيح انما هو
خاتمة التظنن فاحسن نظرك في الخاتمة وعض الانامل في الاجتهاد
لها وافرد نفسك لله سبحانه في طلبها فالخير كله بيد الله والشر ليس
اليه سبحانه لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم سبحان
ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وصلى
الله على سيدنا محمد خاتم المرسلين وآله الطاهرين تم الكتاب

فرغ منه محصله لنفسه العبد الفقير حسن بن مهدي الغي بطالة صبح يوم السابع عشر ان مضى
من شهر رجب الاصب سنة اربعة عشر وماية والف كتب الله له ثواب ذلك وعفى عنه وحمي

ومن المعجم لابن عساكر انشدني عبد الغافر بن ابراهيم بن ابي بكر ابو المكارم
الخوفي الاديب نحوي لنفسه

اودعته سري مستكتما ... فبثه الخوان في الحال
من يضع السر لديه فقد ... اودع ماء جوف غربال

وذكر فيه حديث ابي هريرة مرفوعا لياتين على الناس زمان لا يبالي المرء
بما اخذ المال اعن حلال ام حرام وقال اخرجه البخاري

اخبرنا عبد الملك بن اسمعيل بن محمد بن احمد بن نصرويه ابو غانم الاصبهاني
بقراءتي عليه بجامعها قال انا ابو القاسم علي بن عبد الرحمن بن الحسن بن علي
ويعرف بابن عليك النيسابوري وانا عليه باصبهان قال انا ابو عبد الله محمد بن عبد الله البيع حافظ وقته وامام عصره نا ابو الحسن علي بن الفضل
السامري ببغداد نا الحسن بن عرفة العبدي نا هشيم عن يونس بن عبيد عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مطل الغني ظلم واذا احلت
على ملي فاتبعه ولا تبع بيعتين في بيعة هذا حديث حسن غريب ○

اخبرنا احمد بن علي بن محمد ابو البقاء ابن البيطار الواسطي بقراءتي عليه ببغداد
قال انا ابو البركات احمد بن عمر بن احمد بن الحسن بن سعيد بن نصير الواسطي
قال انا ابو الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز التميمي نا ابو بكر احمد بن كامل
بن خلف نا محمد بن سعد العوفي نا يعقوب بن ابراهيم بن سعد نا عبيدة بن
ابي رائطة عن عبد الرحمن بن زياد عن عبد الله بن مغفل المزني قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي
احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن
اذاني فقد اذى الله تعالى ومن اذى الله تعالى يوشك ان ياخذه ○

حدثني عبد الملك بن محمد بن عبد الملك بن الحسن بن عبدويه ابو احمد بن ابي منصور بن ابي احمد العطار المستملي لفظا باصبهان انا ابو علي الحسن بن احمد بن الحسن الحداد انا
ابو نعيم احمد بن عبد الله بن احمد الحافظ نا عبد الله بن جعفر بن احمد بن فارس نا احمد بن عصام نا ابو عاصم نا عثمان بن سعد وهو الكاتب قال سمعت انس بن مالك
يقول ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا اشتكى فزع لم يرتحل حتى يودع المنزل بركعتين هذا حديث حسن غريب ○

اخبرني عبد المنعم بن احمد بن ابراهيم بن عبد الواحد بن ابي در محمد بن ابراهيم بن علي ابو طاهر بن ابي الوفا الصالحاني المعلم بقراءتي عليه باصبهان انا ابو مطيع محمد بن
عبد الواحد بن عبد العزيز المصري نا ابو بكر احمد بن موسى بن مردويه الحافظ املاء قال نا عبد الرحمن بن احمد بن سعيد المروزي نا محمد بن سعيد نا سويد بن شداد
عن عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى [illegible] اذن له في الدعا
عن [illegible] عبد الله [illegible]

اخبرنا عبد الهادي بن علي بن محمد بن احمد ابو الخير الهمذاني الواعظ بقراءتي عليه بهمذان نا ابو علي الحسن بن احمد المقرى باصبهان قال انا ابو نعيم احمد بن عبد الله بن احمد
الحافظ انا سليمان بن احمد بن ايوب اللخمي نا يحيى بن ابراهيم الدبري انا عبد الرزاق عن معمر عن همام بن منبه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا
[illegible] فاذكر الله تعالى يرجع قرينك واذا دخلت بيتك فاذكر اسم الله يخرج شاكنك واذا قرب طعامكم فاذكروا الله لا يشارككم في طعامكم قال
واذا اضطجع احدكم فليذكر الله لا ينام على فراشكم هذا حديث حسن صحيح ○
الله هذا [illegible] المعجم المذكور

وبه الى المعجم [illegible] ابن عساكر انا احسن ابو محمد الحسن بن ابي بكر [illegible]

[illegible]

هذا حديث حسن [illegible]

اخبرنا ابو محمد الحسن بن [illegible] ابو الفضل [illegible]

[illegible]

هذا حديث [illegible]

اخبرنا ابو محمد [illegible]

[illegible]

هذا حديث صحيح

اخبرنا ابو محمد عبد الله بن [illegible] الاصبهاني [illegible]

[illegible]

هذا حديث غريب

اخبرنا [illegible] ابو طاهر [illegible]

[illegible] سبحان ربك رب العزة [illegible]

هذا حديث حسن غريب

ابي العلاء احمد المذكور

من معجم ابن عساكر رحمه الله وهو الامام المشهور حافظ الشام وصاحب تاريخها الكبير اخبرنا ابراهيم بن حمزة بن نصر ابو طاهر [illegible]

الجرجاني المقرئ الشاهد بدمشق في ربيع الاول سنة [illegible] ابو الحسن محمد بن احمد [illegible]

[illegible]

[illegible] وعليه هذا الكلام [illegible] اسان الصحيح

وصل المعجم المذكور [illegible]

[illegible]

ومنه ايضا انشد ابو الحسين محمد [illegible]

[illegible]

ومنه ابو محمد [illegible] اخبرنا [illegible]

[illegible]

عدكم هذا حديث حسن [illegible]

ومنه ايضا انشدنا حمزة بن الحسن [illegible] ابو سعد ابو القاسم

المؤدب [illegible]

امادهم وحكا ماذا الغلط وضيع علا ورفع هبط

جار شبرة في روضه وطرف ملا علف مر تبسط

ومنه ايضا انشدني [illegible]

القشيري المعروف بالخفيف [illegible]

اصبح الربيع من [illegible] خالي عن هيبتي وناشط وغزال

وثلاث كانهن حمام في رماد واشعث الراس بالي

وممن العجم ايضا ابن عساكر وهو في سوجه ... ذكره في خطبة الكتاب - اسد لي
ابن كامل بن علي ابو الفضل الهيتي لنفسه بدمشق

زجحي من الدهر للايام خسران — وحصتي في الهوى ياس وحرمان
سرت بقلب اسير في محبتها — هيفا مصونة الكشحين مفتان
حملت في حبها ما ليس يحمله — من الصبابة انسي ولا جان
عيل اصطباري على وجد الكآبة — وللمدامع من عيني اذعان
وشردتني صروف الدهر عن وطني — فاصبحت لي بارض الشام اوطان ○

ومنه ايضا حدثنا الشيخ [illegible] ابو العلا [illegible] لفظه
[illegible] في سماع النجيب بن سهل الواسطي
انا ابو علي الخالدي منصور بن عبد الله انا ابو بكر محمد بن [illegible] العباس
بن سنان الاهوازي وابو حاتم محمد بن سعد بن محمد بن عيسى ابو سعيد [illegible]
بها قالا انا ابو حاتم محمد بن ادريس الرازي نا ابو زيد النحوي وهو سعيد بن
اوس عن محمد بن عمرو [illegible] قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من لا يرحم لا يرحم — هذا حديث حسن [illegible] ○

ومنه ايضا انشدني سعد بن المبارك بن علي ابو محمد بن الدهان النحوي
ببغداد هذين البيتين وذكر انه راى في المنام كان شخصا ذكيا ينشد
اياهما وهما

ولا امر لامر دهري في تقلبه — والدهر ذو صمم ان لام انسان
لا عزو للدهر ان ما حط وغدا — تعلي سواء فان الدهر ميزان ○

ومنه ايضا اخبرنا سعيد بن خلف بن ميمون ابو الطيب الكتامي المغربي
الفقيه بقراءتي عليه ببغداد قال انا ابو الخطاب نصر بن احمد بن عبد الله بن البطر
قال انا ابو محمد عبد الله بن عبيد الله بن يحيى البيع نا ابو عبد الله الحسين بن اسمعيل
المحاملي املاء نا زياد بن ايوب نا هشيم نا يونس وهو ابن عبيد عن عبد ربه
[illegible] عن جابر [illegible] جابر قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم فاذا مع
جالس مع اصحابه فعلمت انكم النبي فاما ان تكون اوما الى نفسه واما ان تكون
القوم اشاروا اليه واذا هو محتبي ببرده وقد وقع هدبها على قدميه فقلت
يا رسول الله اني اجفو عن اشيا فعلمني قال اتق الله ولا تحقرن من المعروف شيا
ولو ان تفرغ من دلوك في انا المستسقي واياك والمخيلة فان الله عز وجل لا يحب
المخيلة وان امرؤ شتمك فعيرك بامر يعلمه فيك فلا تعيره بامر تعلمه فيه فيكون
لك اجره وعليه اثمه ولا تسبن احدا ○

احمد [illegible] عبد المطلب بن ابي القاسم جعفر بن محمد بن جعفر
محمد بن الحسين بن علي بن الحسن بن علي بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ابو علي الحسيني الاصبهاني بقراءتي عليه بها قال انا خالي ابو الحسين احمد بن عبد الرحمن بن
بن احمد بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الذكواني قراءة عليه انا ابو طاهر عمر بن ابراهيم بن محمد الفاخر العدل نا احمد بن سلمان بن الحسن النجاد قال روى علي بن ابي
طالب وانا اسمع قال نا سعيد ابو الوهاب بن عطا انا محمد بن عمرو ح قال وثنا احمد قال ثنا ابن الحسن بن بشر [illegible] عبد الوهاب بن عطا نا محمد بن عمرو عن ابي سلمة
عن ابي هريرة ان فاطمة عليها السلام جاءت ابا بكر وعمر تطلب ميراثها من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا انا سمعنا رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول اني لا اورث ○ وذكره المولف في [illegible] عبد الواحد [illegible] النيل التاجر [illegible] القاسم احمد بن محمد بن [illegible] على
احمد [illegible] عبد الصمد [illegible] الشافعي عن عباس [illegible] الدوري عن عبد الوهاب [illegible] عطا [illegible]

اخبرنا سعيد بن عبد الله بن عمر بن عبد الله ابو الخير بن ابي شكر الصباغ التاجر بقراءتي عليه باصبهان انا ابو نصر محمد بن علي بن عبد الله بن احمد بن [illegible] الموصلي
قدم اصبهان انا ابو الحسن محمد بن علي بن محمد بن [illegible] انا ابو جعفر محمد بن يحيى بن عمر بن علي بن حرب الطائي نا علي بن حرب نا سفيان بن عيينة عن ابراهيم بن ميسرة عن
ابن ابي سويد عن عمر بن عبد العزيز قال زعمت المراة الصالحة خولة بنت حكيم ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج وهو محتضن احد ابني ابنته وهو يقول انكم
لتبخلون وتجبنون وتجهلون وانكم لمن ريحان الله عز وجل — محفوظ من حديث سفيان رواه جماعة عنه

اخبرنا شهردار بن شيرويه بن شهردار بن شيرويه ابو منصور الكيا الديلمي بقراءتي عليه بهمذان قال انا الرئيس ابو الفتح عبدوس بن عبد الله بن محمد بن عبدوس
قراءة عليه بهمذان قال انا ابو بكر محمد بن احمد بن محمد بن حمدويه الطوسي قدم علينا همذان قال نا ابو العباس محمد بن يعقوب بن يوسف نا محمد بن سنان الاصم
انا العباس بن الوليد اخبرني ابي قال سمعت ابن جابر عن سليم بن عامر الكلاعي حدثني المقداد بن الاسود قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا
يبقى على ظهر الارض بيت مدر ولا وبر الا ادخل الله عليه الاسلام اما بعز عزيز واما بذل ذليل اما يعزهم فيجعلهم الله من اهل الاسلام فيعز وا به
واما يذلهم فيدينون له — هذا حديث محفوظ من حديث عبد الرحمن بن يزيد بن جابر عن سليم

انشدنا احمد بن عبد الله بن عبد الرحمن ابو نصر البغدادي الحمري قاضي [illegible] من شعر لنفسه من قصيدة

تجدك في العلا في دهر لست — لعمر ابيك احدى المعجزات
من الانجاب فاجرة البنات — فلما ان اتت بك فهي صارت
اتبكي للمفسد وشر — وتشمر لنقل الترهات
ولا زور التخلص من ضغينة — ولست بواضع جدي نفاقا
فهدى مجد وبيان حال — وقد فتقت لها كل الجهات ○

وبنت الدهر قد كانت عقيما — عديم العقر احدى المنجيات
فما التلبيس والناموس دابي — على رغم الحسود والشكاة

اخبرنا احمد بن محمد بن ابي القاسم ابو نصر الكوفي المعروف
بابن تليذ الكاتب الاصبهاني في اجازة كتب بها
الي من اصبهان قال انا ابو عمرو بن عبد الله
بن منده قال انا ابي قال انا احمد بن اسمعيل العسكري
بمصر قال نا الربيع بن سليمان وبحر بن نصر قال انا
اسد بن موسى قال نا ابو بكر بن عياش عن حنظلة بن ابي
المكي عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم العجز والكيس بقدر ولا تغني
الحذر من القدر والدعا يدفع القدر ○

واعلم انه ذكر حديث المقداد هذا في حرف الغين المعجمة في اخبرنا
عمار [illegible] بن ابي سعد بن علي ابو الفرج الرفا القطري بقراءتي عليه
بهمذان [illegible] قال انا ابو الفتح عبدوس فذكره
الاسناد والحديث كما هنا سوا الا انه قال سمعت ابن جابر وهو
عبد الرحمن بن يزيد بن جابر وقال في اخره هذا حديث حسن
وقد اخرج له مسلم حديثا بمثل اسناده [illegible]

اخبرنا احمد بن نصر بن احمد ابو سعد القمي المعروف بكرجه بقراءتي عليه باصبهان قال انا ابو الحسن [illegible]
منصور بن محمد بن علان الكرجي باصبهان انا ابو الحسن علي بن محمد بن عبد الله بن بشران المعدل
ببغداد نا ابو علي اسمعيل بن محمد بن اسمعيل الصفار نا عباس بن محمد نا جعفر بن عون نا هشام بن
عروة عن ابيه عن ام هانئ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل عليها فقال هل لكم [illegible] فقالت لا
يا رسول الله قال لا تحذفوها واتخذيها فان فيها بركة ○

ومن المعجم المذكور لابن عساكر اخبرنا رزين بن معوية بن عمار ابو الحسن العبدري المقرئ المالكي السرقسطي الاندلسي قراءة عليه بمكة تجاه الكعبة حرسها الله تعالى وشرفها
وكان امام المالكية بالحرم قال انا الشيخ الفقيه ابو الحسن علي بن عبد الله الصقلي امام المالكية بمكة حرسها الله تعالى نا القاضي ابو الوليد سليمان بن خلف الباجي و
الفقيه ابو الوليد يونس بن عبد الله بن مغيث القرطبي قال نا ابو عيسى يحيى بن عبيد الله بن يحيى بن يحيى عن ابيه عبيد الله بن يحيى ح واخبرنا رزين قال وثنا
المقرئ ابو العباس احمد بن الشاطبي عن ابي عمر يوسف بن عبد البر النمري عن سعيد بن نصر عن قاسم بن اصبغ عن محمد بن وضاح كلاهما عن يحيى بن يحيى قال نا مالك عن سمي عن ابي صالح عن
ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال السفر قطعة من العذاب يمنع احدكم نومه وطعامه وشرابه فاذا قضى احدكم نهمته من وجهه فليعجل الى
اهله كذا في هذه الرواية وانما هو ابو عيسى يحيى بن عبد الله بن ابي عيسى عن عم ابيه عبيد الله بن يحيى بن يحيى ٥

انشدني الحسن بن محمد بن محمد ابو علي بن البلدي الامدي التاجر بخوي قال انشدني خالي ابو منصور سعد بن محمد بن سعد بن بندار الامدي لنفسه

برئت من المثقف واليماني وخانتني القوافي والمعاني فلم تخطر بقائم ذا يميني ولم يسطو بحكم ذا لساني
وظل تخدد يوم الروع غيري لدفع كريهة وفكاك عاني وجمت عن الرماح فلا تراني دريئتها اذا حرب عوان
لئن لم ازو من ثغر الاعادي غراري صارمي وشبا سناني واجعلهم قوافي ليس تبلى مر ايامها على مر الزمان ٥

اخبرنا رضوان بن احمد بن عبد الباقي بن الحسن بن منازل ابو محمد الشيباني قراءة عليه ببغداد قال انا ابو المعالي ثابت بن بندار بن ابراهيم البقال قراءة عليه انا ابو بكر
محمد بن عمر بن بكير النجار المقرئ قراءة عليه انا ابو حفص عمر بن محمد بن حميد بن كهنة المناشر نا ابو بكر جعفر بن محمد بن الحسن املاء نا ابو بكر محمد بن عبد الله بن
بكار العامري القرشي الدمشقي نا الوليد بن مسلم عن زهير بن محمد عن منصور بن عبد الرحمن الحجبي عن امه صفية بنت شيبة عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا راى ما يسره قال الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات واذا راى شيئا مما يكره قال الحمد لله على كل حال هذا حديث حسن غريب ٥

اخبرنا عبد الله بن مسعود بن عبد العزيز ابو المعالي بن ثابت الرازي الفقيه الحنبلي ابوه بقراءتي عليه ببغداد قال نا القاضي ابو الحسين محمد بن علي بن محمد
بن عبيد الله بن عبد الصمد بن المهتدي بالله من لفظه انا ابو الحسن علي بن عمر بن محمد بن الحسن بن شاذان الحربي قراءة عليه نا محمد بن محمد بن سليمان الباغندي نا عبد الرحمن
بن عبد الله اخو الامام نا محمد بن عبد الله بن عمرو عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن عبد الله بن سهل بن حنيف عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اعان مجاهدا في
سبيل الله او مكاتبا في رقبته او غارما في عسرته اظله الله يوم القيامة في ظله يوم لا ظل الا ظله حسن غريب

اخبرنا عبد الله بن يحيى بن عبد الله بن السري ابو محمد بن الرعوني البغدادي اجازة كتب بها الي من بغداد وابو طاهر يحيى بن محمد بن احمد بن المحاملي الفقيه
بقراءتي عليه في جماعة قالوا انا ابو جعفر محمد بن احمد بن محمد بن عمر بن المسلمة انا ابو الفضل عبد الله بن عبد الرحمن بن محمد الزهري نا ابو بكر جعفر
بن محمد بن الحسن بن المستفاض الفريابي نا محمد بن الحسن البلخي انا عبد الله بن المبارك قال اخبرنا عبد الرحمن بن شريح المعافري قال سمعنا

قال نا شرحبيل بن يزيد عن محمد بن هدية عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اكثر منافقي امتي قراؤها ٥

اخبرنا عبد الباقي بن احمد بن ابراهيم بن علي ابو البركات ابن النرسي المحتسب المعدل بقراءتي عليه ببغداد في ثالث الرابع قال انا ابو القاسم عبد الله بن الحسن بن محمد بن الحسن
بن الخلال قراءة عليه انا ابو القاسم عبيد الله بن احمد بن علي المقرئ المعروف بالصيدلاني قراءة عليه قال نا ابو محمد يحيى بن محمد بن صاعد املاء نا الحسن
بن عيسى النيسابوري انا عبد الله بن المبارك انا سعيد بن يزيد ابو شجاع عن ابي السمح عن ابي الهيثم عن ابي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال وهم فيها كالحون قال تشويه النار فتقلص شفته العليا حتى تبلغ وسط راسه وتسترخي شفته السفلى حتى تضرب سرته ٥

اخبرنا عبد الرزاق بن محمد بن محمد ابو الفتح ابن الغزنوي المروزي اخو ابي القاسم بقراءتي عليه بمرو قال انا الشيخ ابو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار
السمعاني املاء انا الشيخ الامام ابو محمد عبد الله بن احمد وهو المشير بخشيرك قال انا القاضي ابو زيد عبد الرحمن بن محمد النيسابوري انا ابو الحسن
محمد بن الحسن بن الحسين بن منصور قال انا ابو العباس محمد بن احمد بن عبد الكريم نا الزبير بن بكار نا عبد الله بن نافع الصائغ حدثني عبد الله بن
مصعب بن خالد بن زيد بن خالد الجهني عن ابيه عن جده زيد بن خالد قال تلقفت هذه الخطبة من في رسول الله صلى الله عليه وسلم بتبوك سمعته
يقول اما بعد فان اصدق الحديث كتاب الله الحديث بطوله اخبرناه عاليا المشايخ ابو سعد احمد بن محمد بن احمد البغدادي وابو بكر محمد بن ابي نصر
بن محمد اللفتواني الحافظان وابو طاهر محمد بن ابي نصر بن ابي القاسم هاجر الاصبهانيون بقراءتي عليهم بها قالوا انا ابو المظفر محمود
بن جعفر بن محمد بن احمد الكوسج المعدل قال انا عم والدي ابو عبد الله الحسين بن احمد بن جعفر العدل قال انا ابراهيم بن السندي بن علي القرشي
نا الزبير بن بكار حدثني عبد الله بن نافع الصائغ حدثني عبد الله بن مصعب بن خالد بن زيد بن خالد الجهني عن ابيه عن جده زيد بن خالد قال تلقفت
هذه الخطبة من في رسول الله صلى الله عليه وسلم بتبوك سمعته يقول اما بعد فان اصدق الحديث كتاب الله واوثق العرى كلمة التقوى
وخير الملل ملة ابراهيم صلى الله عليه وسلم وخير السنن سنة محمد صلى الله عليه وسلم واشرف الحديث ذكر الله واحسن القصص هذا القرآن وخير
الامور عواقبها وشر الامور محدثاتها واحسن الهدى هدى الانبياء واشرف الموت قتل الشهداء واعمى الضلالة الضلالة بعد الهدى وخير الهدى ما اتبع
وخير العلم ما نفع وشر العمى عمى القلب واليد العليا خير من اليد السفلى وما قل وكفى خير مما كثر والهى وشر المعذرة عند حضرة الموت وشر
الندامة يوم القيامة ومن الناس من لا ياتي الجمعة الا نزرا ومنهم من لا يذكر الله الا هجرا ومن اعظم الخطايا اللسان الكذوب وخير الغنى غنى
النفس وخير الزاد التقوى وراس الحكمة مخافة الله وخير ما القي في القلب اليقين والارتياب من الكفر والنياحة من عمل الجاهلية والغلول
من جمر جهنم والسكر من النار والشعر من امير ابليس والخمر جماع الاثم والنساء حبائل الشيطان والشباب شعبة من الجنون وشر المكاسب كسب
الربا وشر الماكل اكل مال اليتيم والسعيد من وعظ بغيره والشقي من شقي في بطن امه وانما يصير احدكم الى موضع اربع اذرع والامر الى اخره وملاك
الامر خواتمه وشر الروايا روايا الكذب وكلما هو ات قريب وسباب المسلم فسوق وقتال المومن كفر واكل لحمه من معصية الله وحرمة ماله كحرمة

دمه ومن [illegible] الله ... ومن يغفر يغفر الله له ومن يتبع السمعة يسمع الله به ومن يعف يعفو الله عنه ومن يكظم الغيظ يأجره الله ومن يصبر على الرزية
يعوضه الله ومن يخصم يضاعف الله ومن يعص الله يعذبه الله اللهم اغفر لأمتي اللهم اغفر لأمتي اللهم اغفر لأمتي ثلاث مرات أستغفر الله لي ولكم
هذا حديث حسن غريب لم نروه إلا بهذا الإسناد ٥ واعلم أني سمعت المخرج هذا الحافظ ابن عساكر رحمه الله يقول هذا حديث صحيح وبان
حديث صحيح وما هو حسن وما هو غريب وما يقول في إسناده فلان ضعيف أو ضعيف جدا وما أخرجه البخاري أو أخرجه مسلم أو داود أو
ذكر من أخرجه غيرهما كأبي داود والترمذي وابن ماجه وما هو حسن غريب والنسائي فتكلم كثيرا على الأحاديث وبعض سكت لا أدري لمه ٥

أخبرنا عبد الرشيد بن ناصر بن علي بن أحمد أبو محمد الرجائي الأصبهاني بقراءتي عليه بالثعلبية من أرض منازل الحاج في رجوعنا قال أنا القاسم بن الفضل بن أحمد بن
محمود أنا أبو الفتح هلال بن محمد بن جعفر قال أنا أبو عبد الله الحسين بن يحيى القطان نا أبو الأشعث أحمد بن المقدام العجلي نا حماد بن زيد عن ثابت عن
أنس قال ما مسست حريرا ولا ديباجا ولا حريرا ولا شيئا ألين من كف رسول الله صلى الله عليه وسلم وما شممت رائحة قط أطيب من ريح رسول الله صلى
الله عليه وسلم هذا حديث حسن صحيح عال ٥

أخبرني عبد السلام بن عبد الرحمن بن عبد الله أبو نصر المقرئ الهروي بها بقراءتي عليه وكتبه لي بخطه قال أنا أبو بكر محمد بن أحمد بن الهيثم البروجردي الروذباري
بعد تاريخ المقرئ بغزنة قال أنا أبو علي الحسن بن علي بن إبراهيم بن يزداد الأهوازي بدمشق أنا أبو القسم نصر بن أحمد بن محمد بن الخليل المرجي
نا أحمد بن علي بن المثنى نا محمد بن الصباح الدولابي نا أبو عبيدة الحداد نا عبد الرحمن بن بديل بن ميسرة عن أبيه عن أنس بن مالك قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم إن لله عز وجل أهلين من الناس قيل من هم يا رسول الله قال أهل القرآن هم أهل الله وخاصته أخبرتناه
عاليا فاطمة بنت ناصر بن الحسن بن علي الحسنية بقراءتي عليها بأصبهان قالت أنا إبراهيم بن منصور الخباز فيما قرئ عليه وأنا حاضرة
قال أنا أبو بكر محمد بن إبراهيم المقرئ نا أبو يعلى أحمد بن علي نا محمد بن الصباح نا أبو عبيدة الحداد نا عبد الرحمن بن بديل عن أبيه عن أنس فذكره مثله

أخبرنا عبد الصمد بن حمويه بن محمد بن حمويه أبو سعد الجويني الصوفي الزاهد بقراءتي عليه ببغداد وقدمها حاجا قال أنا أبو المظفر موسى بن عمران الصوفي
نا السيد أبو الحسن محمد بن الحسين بن داود بن علي بن عيسى أنا محمد بن الحسين بن الخليل القطان نا أبو الأزهر السليطي وهو أحمد بن الأزهر نا مروان
بن محمد نا الهيثم بن حميد حدثني زيد بن واقد عن سليمان بن موسى عن كثير بن مرة عن يزيد بن الأخنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تنافس بينكم
إلا في اثنتين رجل آتاه الله قرآنا فهو يقوم به آناء الليل والنهار ويتبع ما فيه فيقول رجل لو أن الله أعطاني مثل ما أعطى فلانا فأقوم به كما يقوم
به ورجل أعطاه الله مالا فهو ينفق ويتصدق به فيقول رجل لو أعطاني مثل ما أعطى فلانا فأتصدق به فقال رجل أرأيتك النجدة تكون في
الرجل قال ليس لها بعدل إن الكلب يثب من وراء أهله هذا حديث حسن غريب وقد روي عن [illegible] ٥ أنا جميع هذا المعجم الأول

مولانا السيد الإمام العلامة الكبير [illegible] الإسلام محمد بن إسماعيل بن صلاح الأمير [illegible] المحسن [illegible]

لقد صدرت إلى أعلى مقام ... لإعلام الأعلام كرام
تحوز بهاءها وتميس تيها ... وتبنا إلى البلد الحرام
وتهدي من أزاهر من أسير ... لو أذكر السلام من السلام
سلام كالنسيم يهب وهنا ... وشبه الروض يوكي الغمام
وتلتمس الدعا من كل برّ ... ويحرز أجر مستغفر أوام
وكل لاح لدى الفضل سهم ... بعين الحائر سار السهام
ومن يلحق من ذوي شفر بهاما ... من الدعوات بات بالمرام
وتخص كل سام في ذراها ... ما نافر نزلنا فضل تسام
نعم حليت إذ حلت جيدا ... لشبه أحمد بدر التمام
بنثر يحوي البلغا ونظم ... أرق لدى النديم من المدام
وما البيت جهدا في بلاغ ... وتنبيه الأنام إلى نام
وإن شاد لنقاد كرام ... وإيصال إلى سبل السلام
وتطهير اعتقاد عن شريك ... لسهم صائب عن الكلام
وسيف باتر هام الأعادي ... ويوضح الحلال من الحرام
وعمد في الدراية منه فضلا ... ويخبئه لتنوير الظلام
وأني ما لقضا راض فاف ... أعد الحجج في المقام الحسام
حييت بحي خير حب ... حصد الله والهادي التهامي
سبع الخلق وبهم وحود ... ختامهم فحو ذكرهم ختام
ألام على محبته وبهدي ... لنشره وإن بها عرامي
وقد عجنت محبته بلحمي ... وقد خلطت بسنة عظامي
فلست تاركه إذ أجماه ... ولو أني لقيت به حمامي
فالكم منهج قوم حيارى ... زهم يوفي بالسهام من الملام
أحاط بهم سرادق كل جهل ... فما يشعون إلا في الثغام
وعن لبس الجمالة وازدراها ... رأى منه المياسم كالسنام

يقول الجاهلون انحرفت عما … لاعلام من الال الغطا م
اما علم الجهول العلم اني … من الال الجحاجحة الكرام
نخبت اصالهم وتشقت فرعا … وحزت علوم ابا صنحا م
فناظرني لتنظر قدر علمي … ولا تخل البحر من مرامي
فاني بالذي قالوه ادري … وادر النحر جهلك بالحسام
فقد منع الاول لا تقليد مثلي … وعدوا اذا كل من قسم الحرام
فراجع اول الازهار لكن … لذي الازهار وحطوا ابكام
بعز عليكم ان تفهموه … ونشو الزهر يطوي بالزكام
فقلد يا جهول ولا تلمني … ولا تخل الشوامخ كالاكام
واما من حباه باجتهاد … الذ العمر شرح والمتن الحسام
واعطي فطنة وذكا وحفظا … وتمييز الصحاح من السقام
علوم الاجتهاد بفضل ربي … لذي عذبت على طرق التمام
فهذا عند اهل البيت طرا … يخالف من امام عن امام
حرام ان تقلدهم وتحمي … معودا كالبهيمة بالزمام
وقد نلنا بحمد الله عما … سوانا ماخلوه على التمام
فكم صنفت لنا فيه خيام … خيام تدني سناها من خيام
فكم في النحو قد صنفت بحثا … تخفى عنه اذكى من عصام
وفي علم المعاني كم حللنا … عن الاشكال معقود اللثام
وفي علم الاصول بحثت بحرا … وجاوزت الفصول الى النظام
وحزت المنتهى درسا وبحثا … وغاية وغايات الكلام
وسافر بامع ابن الى شرح بيت … مسافر الامام من الهمام
وفي شرح المواقف قد وقفنا … عليه وقد وقصت مستهام
وان كان الكلام به كلام … يؤول الى التجادل والخصام
وعند الشافعي نهي وافتى … بعز به علم الكلام
وفي جمع الجوامع نقل قول … باذ البحث فيه من الحرام

الفصول للسيد العلامة محمد بن ابراهيم … مولانا … الجلال الحسن … الجلال رحمه الله

وفي علم الروايه

وفي علم الرواية كم وردنا … بحارا ماوها روي الطوامي
كفلت الامهات فارضعتني … ولكن لا اشيد الى الفطام
وما فن حوى القرطاس الا … وفرطت في مراميه بهما مي
فان يا ايها الجهول جدا مثلي … ووالا كالجموح بلا الجام
فيسال عن مشايخنا بحدهم … حبالا شامخات في المرامي
تصنعا نم باكرمين قوم
وسال عن تلامذ في بحدهم … بدور ليل في تمامي
كالحسن نجل الحور ومن ذا … مسامي احسانا في قربها م
واسمعيل فارس كل فن … فواصله التي شرحت نظامي
وكم من عالم عمر اما م … تتلمذ لي ويعقد في زمام
وقد امليت بما امليت قصدا … لانقاط الجهول من المنام
ويحدثنا عاذلي حبا في … بر قلم الثنا على الدوام
ساتقي في غد خير البرايا … فاشكو ما لقيت من الانام
فاني في هواه لقيت منهم … امورا وسرا في الخصام
وخصمهم الرسول لعنه او ذي … محمد انه في كل عام
اذو مرحاة سنة يخه دي … فرامو ان يلقوني حمامي
وقد عودت فيه فلا ابالي … بما لاقيت من كرب عظام
لاني في حمى خير البرايا … وحصن دافع عني وحامي
شاهتف في النعيم عنده ربي … وعند الحوض في حال الزحام
باحمد من دعوني الى هدا … ولن تخلوا جنانا عن مقامي
نشرت على المنابر ما طووه … بلا خوف هناك ولا احتشام
اخاف سوى الاله من البرايا … اذا الصقت انفي بالرغام
وفي التدريس ادعو كل يوم … الى هدي الرسول الى امامي
وكم لاقيت فيه من بحار … وكم لاقيته من كل رامي

كالحسن

وكل سوف يلقى ما جناه … اذا ما صار في بطن الرحام
ترفق يا جهول بأكل لحمي … فما اوباه في يوم الفنا م
ستعطيني غدا ما قد حواه … كما لك من صلاة او صيام
فان فنيت حملت هناك ذنبي … وسقت الى الجحيم مع الطغام
واني ناصح لك فاتعظني … فما انا من شرابك والطعام
واسأل ربي الاسلاح لكل فرد … حوته الارض من يمن وشام
فاصلاح البرايا كل قصدي … وعن افسادهم ابدا احامي
كقصد الرسل في امم تقضت … وحسبي احمد مسك الختام
عليه وآله والصحب ازكى … صلاة لا تزال مع السلام

اسمعت القصيدة المذكورة وانا المستعان وعليه الاعتماد والتكلان ولا حول ولا قوة الا بالله
وهو حسبنا ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم النصير

احمد سعيد … من خط صاحبنا الاخ حامد بن حسن شاكر رحمه الله تعالى ومن تآليف السيد حسين
رحمه الله نظام الفصول في علم الاصول وهو شرح على الفصول اللؤلؤية ومنها شرح المنتهى
في اصول الفقه ومنها نقد الفوائد شرح شرح القلائد في اصول الدين ومنها
العقود الواقية شرح على الكافية ومنها عصام المتورعين وشرحه في اصول الفقه
ومنها شرح تكملة الاحكام ومنها الاعراب في علم الاعراب في النحو ومنها
شرح المهذب في المنطق ومنها القصيدة المسماة بنصل الشجاع وشرحها ومنها
مركز الانصاف في ال[illegible] في علم الخلاف ومنها الروض الناضر في آداب المناظر
ومنها شرح رسالة الوضع لعضد الدين ومنها القصيدة السينية المدعية وشرحها سمح
ومنها العصمة من الضلال في العقائد ومنها منح الالطاف بمعرفة حاشية السعد على
الكشاف ومنها هداية ضوء النهار وله من الرسائل رسالة في الاضاع ورسالة
في الهلال ورسالة في الخمس في خمس الحطب ونحوه ورسالة المسماة براءة الذمة في نصيحة الائمة
ورسالة في تعرير الماسات في اليمن ورسالة في الجمعة ورسالة في تحليل الزكاة للفقراء بني هاشم
وقد رد عليه في هذه الرسالة السيد العلامة صاعد الله محمد بن اسمعيل الامير وله جواب
على القاضي … ابراهيم بن يحيى السحولي يتضمن ايراد اشكالات على الجواب القاضي المذكور
المسماة الطراز المذهب في اسناد المذهب

سيدي محمد بن اسمعيل الامير رحمه الله تعالى قال لما وقفت على فرائد الجلال بعد كل ما سمحت به رسائل لذعت
هنالك العبرة وقالت مستدرك الفكرة فحسنة ثمره ما في الف

حادث على قبر الجلال … عيني بدمع ذي انهمال
ووقفت فيه مدة … ابكي على فقد الكمال
حلو من التحقيق … نفسه البلاغة الزمال
فتاح اقفال الدقائق … ما ابن سينا والخيالي
يحوي اذا احتدم النزاع … مد فقت منه اللالي
ازري بسعد الدين في … تحقيقه واتى المعالي
فتح تعزله النظير … فلا يعترف بالمثال
لو بان في مستقبل … وكذلك في ماض وحال
ابدا الناصر النهار … فاشرقت منه الليالي
جمع الادلة فيه جمع السدر … في حد الغزال
تعبارة رقت وراقت … فهي كالسحر الحلال
وتخرج بالاجتهاد … فلا يهاب ولا يبالي
ما ابيضه في كل فن … جاء في حلل الكمال
هذي المفاخر لا المفاخر … بالخيول وبالعوالي
ابعث لدى حسن الثنا … وفاز بالرتب العوالي
وجناه قوم ساورو … كيف السمين من الهزال
من صار فردا في الكمال … زمن ما له امثال
من ذا تراه مساميا … في الناس من قيل وقال
وكهوده في كتبه … ان كنت منصف في المقال
فاطعم ثمار علومه … واشرب من العذب الزلال
وعلى ضريحه قد حوا … تحية من ذي الجلال

السيد الحسن العالم الكبير الحسن بن احمد الجلال رحمه الله
حدثني عنك مرسل … وعن كل راو مرفوعا
وكلما ارسل من مذهبي … جعلته في الحكم موضوعا
لانه لو كان حقا لما … صيرته الا لمقطوعا

شروح الاسماء الحسنى الثلاثة القرطبي الغزالي الخطابي اشتملت على عجائب
العلامة ابن الحاج له كتاب المدخل استعصى فيه انواع البدع ولغيره على منوال كتابه
كتاب في البدع والحوادث ذكره ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل
معيد النعم ومبيد النقم كتاب العلامة السبكي ذكر فيه حال علماء الاعصار الاخيرة
تحسلف الحديث كتاب جليل للشافعي جامع احكام القران للامام القرطبي رحمه الله
الشاوي الاربع الذي يغضون مباحثها شتا للكلام فتح ارجح الاقوال الرداد ابن رداد
العبر والاعتبار لابي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ الامام المشهور كاسمه
الجليس والانيس للنهرواني العقد الثمين في تاريخ البلد الامين للعلامة الفاسي الدرر اللوامع
المسالك والممالك لابن خرداذبه الحاشا منازل الاحباب منازل السائرين
وذكر بعضهم ان لابن القيم صاحب الهدي النبوي شرحا على منازل السائرين هذا

قال السيد العلامة المحقق حسين الصديق عبد الرحمن الاهدل في آخر شرحه لدعاء الحزبية قد انتهى ما يسر الله لي من شرح هذا الدعاء المبارك واجتمع فيه بعون الله
من الفوائد المهمات والقواعد الجامعات والشوارد والغرائب ما تقر به عيون
المحققين وتطيب به قلوب العارفين وينتفع به كل صادق من الطالبين
ويغتبط به كل من وفق من الطلبة المستفيدين ويتلقاه بالقبول والانصاف
كل محقق من المجتهدين اقول ذلك تحدثا واعوذ بالله من ان يكون تبجحا
لاني صنعته بعد الستين من العمر وقد بلغت الاشد من سنوات في فنون العلم و
عرفت فيه التحقيق بعد التدقيق وقد من اخر مصانيعي ومن اطول توالفي
بعد التواريخ فاني اختصرت تاريخ الشيخ اليافعي المختصر من تاريخ الشيخ ابن خلكان
وتاريخ الذهبي واختصرت تاريخ الجندي اليمني وزدت فيها فوائد وكل منهما في
مجلدين ثم اختصرت كتاب تحصيل المرام من تراجم ائمة اهل الاسلام من الائمة
الاشعرية اهل العقائد المرضية ثم صنعت كتاب مسلك الرد به وكتاب الكفاية
في تحصيل الراية ثم كتاب كشف الغطاء عن حقائق التوحيد وعقائد الموحدين
وعن فساد عقائد المتصوفة الملحدين وكتاب الرسائل المرضية في نصرة مذهب
الاشعرية وبيان فساد مذهب الحشوية وكتاب التنبيه في التحذير عن الدانات
وبيان بعض الشطحات والطامات وفضل القدر في دريعات

واشتهر جده المذكور في الضوء اللامع للسخاوي لكن لم يسمه حسينا كما ذكر القاسم هنا بل سماه عبد الرحمن فيما احسب فان لم يكن هذا الاهدل من من اعلام علماء السخاوي ه

ثم وجد ما صورته مرقوما على الحاشية واعلى اصل السيد العلامة الحسن الصديق الاهدل
شرح دعاء الحزبية له حاشية صورتها قال المؤلف رحمه الله وتبعه
وكافي بالعالم المحقق لعلوم الشريعة والطريقة الحق انصار الدين من بين فارس
وراجل وضارب ونابل وقد طالع جميع هذا الشرح واحال فيه الفكر
بالانصاف فانه نصاه وشديد به عراه وبالجاهل المتعصب للصوفية
وقد سمع به وحكى له بعض ما فيه فاقشعر جلده الذي لم يتشرب من ماء
احلال الشريعة فقلاه اونظر فيه نظر المسي الظن به وارته بهواه فكرهه
واشاع ذمه لغرب صلاده ومعاصرة ضعفه فخفاه ولكل علم اهل
ورجال يعرفون معناه ومغزاه ولعلهم لا يقول علومهم من وراء
العقول فيقول لم قد جاوزوا المعقول وخالفوا المنقول وخرجوا
من شريعة الرسول وكل حقيقة خالفت الشريعة فهي زندقة شنيعة
ولقد من الله علينا بتحقيق علوم الشريعة ومعرفة التصوف الصافي
وبين المعقوية من الغالي فيه والجافي وادراك الظاهر من اصطلاحهم
والخافي فلذلك صدعنا بالحق كعادة سلفنا المحققين ولم نلتفت على لوم
اللائمين والله خير وابقى ولله در القائل من شيوخنا في العلم ولله
من قصيدة اطال فيها الرد على الزاعمين حيث يقول شعر

فلاني ولام الحاسدون ولم اكن .	حسبا على ذا ان الام واحمدا
ولست ابالي اذ صدعت بامره .	وان ارق للماخطي علي وازعدا
الا فاقروا ان تنصروا وجوا .	ومعظمها كفكم ذاك مهتدا
لذا الله ارضاه الذي انا فعلته .	فلست ابالي فالله الحشد لعدا
وحسبي الذي لا ارى للخلق غيره .	ومن عند الكريم قد ازيدا
وحسبي الاله المستعان لنايب .	ومن لم يزل في ملكه متوحدا
فاف وان اقلا لنصح اتيته .	لاترجو رضا من لم يخلف موعدا
لنصرة شرع نحالي عن نبيه .	عليه صلاة الله مثنى وموحدا

انتهى ما وجد على اصل شرح الحزبية الحزبية والعادة بريته

ما قاله مولانا السيد العلامة بدر الاسلام المنير محمد بن اسمعيل بن صلاح الامير متع الله بحوته وقد ولي بعض تلامذته القضا بمحروس مدينة صنعا المحميه بالله تعالى

ذبحت نفسك لكن لا بسكين كما رواه عن طه وياسين

ذبحت نفسك والسنون قد دورت ... عليك ماذا تعد ستان

ذبحت نفسك ما الهي عليك لقد ... كنا نعدك للتقوى وللدين

اي البلاد تغدو وفي غداه غد ... اذ يجمع الله اهل الدين والدون

فواحد في جنان الخلد منزله ... واثنان في النار دار الخزي والهون

باي القسمين قد علقت يداه فكن ... يوم التغابن شخصا غير مغبون

فان يكن عادلا فلتت يداه وان يكن الاخرى ففي النار من اقران قارون

فان تقل اكرهونا كان ذا كذبا ... فنحن نعرف احوال السلاطين

وان تقل حاجة مستن فربتما ... فان صبرك من حين الى حين

والله وصابر في الذكر في سور ... كم في الحواميم هذا والطواسين

قد عد خيرا لو نزي في بطنه حجرا ... ولو اراد اتاه كل مخزون

ما مات واستخرجوا عالم ابدا ... هل في التواريخ هذا او لدا وين

ليس القضا مكسب للرزق نعرفه ... كما عرفناه في اهل الدكاكين

الا لمن للرشا كفاه قد بسطت ... بسط اللصوص سيا كالثعابين

سل العنا والهدى ممن خزائنه ... سبحته من حروف الكاف والنون

وحيث قد صرت مذبوحا فخذ بيدا ... للنصح ما بين تخشين وتليين

اياك اياك كتابا تخالهم ... انساوهم مثل اخوان الشياطين

واحذر حجابا وحجابا باب مخدوم ... فهمهم اخذ اموال المساكين

وجانب ارشوا الملعون قابضها ... نصا فتحقا الاحراز الملاعين

وفي الرشا خفيات ويعرفها ... من كان ذا همه في حفظ للدين

واحذرهم قريبا تقل حسن الهدي غدا ... كم حاكم بقرين السو مقرون

ولا تقل ذا امين الشرع اجل له ... فكم امين وجدنا غير مامون

ولا تنفذ احكاما وسند الاحكام ... حتما بتحقيق وتخمين

لا تجعلن سوى الله محكمة ... ولا تحلق من خلف الاساطين

لتنظرن بين اقوام صراخهم ... صراخ ثكلى ولكن غير محزون

لا يستطيع المصلى من صراخهم ... يأتي بفرض ولا يأتي بمسنون

واحذر ركيلا يركا الحق باطله ... يزفه بين تمزيق وتحسين

وثم اشيا ما بينتها لكن ... نطمي ونعرفها من غير تبيين

قد كان مكتوبا في الام بخط صاحبها عوض فان بعضها لم ... وعوض من عنه ... المكتوب هنا اصلا ولا يحتاج الى تصحيحها

ان عشت سوف ترى فيها عجائبها ... ان كان قلبك حيا غير مفتون

ومن غمت قلبه لا يهتدي ابدا ... لو جئته بصحيحات البراهين

هذي نصائح ان كان القبول لها ... مهما ظفرت غدا بالحور والعين

ما لم ظفرت انا بالفوز منفردا ... باجر نصحي يقينا غير مظنون

ثم الصلاة على المختار من مضر ... واله السادة الغر الميامين

ابيات وصل عليها سيدنا السيد العلامة فخر الدين عبد الله بن لطف الباري جحاف به هذه الابيات

لقد نصحت وحققت النصيح فلا ... زالت ايادي تاسا على حين

لكن رأينا كلا امرين انهما ... داء الشرور بلا شك ولا مين

حب الرياسة ان يعلو بكلمته ... ولا يعارض في قول بتحسين

ورغب الناس في سير الله فلا ... مطاعا سواه في الدواوين

فمن بو هذا الشان كان على ... حال هوى في الهوى حتما مع البين

يحتاج يا الفاحونا ليفض بهم ... فيا مرجاه منذ الامام للشين

ويعتدي لاحظا ما لا سعدهم ... في كل خوض براهم بين عينين

وفتح باب فضولات المعاش فلا ... ترا الا في مرأياه وتحسين

هذان بان لا يخلو الفتى بعد ... الا بطرحهما خلف الاساطين

وانظر الى حال من يبلى بحبهما ... نحن عبيد قريبا للسلاطين

وقد اتت حجه فيها البيان لما ... قد قلت فاسمع صحيحا من براهين

في لفظها احصر ما ذبان في اثر ... صحت اشانه حقا بلا تبيين

وسورة القصص المتلو باينها ... ما ينفي النوم من جفن من العين

ويلزم العبد اخلاصا لخالقه ... من دا نفس واهوا الشياطين

وفيه حض لتلك الدار يجعلها ... عقيب ذم وتبكيت لقارون

فامر بدا الدار الخلد يسكنها ... فسهد وناد كن عبدا لتحذير

اولا فسوف ترى انكسا الفلك ان ... ساعدت نفسك فاخدعها بتهوين

واذكر وقوفك في يوم المعاد غدا ... وما ترا من عظيم الامر والهون

واسال من الرب هدا من هدا ... مدعمه لصلاح الحال والدين

ثم الصلاه على طه الامين كما ... احيا الشريعة مع ال ميامين

وله جحاف وقد اطلع امام العصر على كتاب المؤيد بالله محمد بن اسمعيل رضوان الله عليهما

من خط صاحبنا الاخ حامد بن حسن شاكر رحمه الله تعالى مؤلفات الحافظ العلامة ابن قيم الجوزية رحمه الله

الهدي النبوي ويسمى زاد المعاد · بدائع الفوائد · اعلام الموقعين · المفتاح · الجواب الكافي ويسمى الداء والدواء · جلاء الافهام في الكلام في الصلاة والسلام على [illegible]

الكلم الطيب · ايمان القران · الصواعق · كتاب المعالم · الاعلام · اغاثة اللهفان

كتاب الروح · حادي الارواح · اجتماع الجيوش الاسلامية · شرح منازل السائرين · الفتح المكي · كتاب في فوائد الاسلام · كتاب في [illegible]

عدة الصابرين · [illegible] القلوب · الوابل الصيب · كتاب المحبة · تهذيب سنن ابي داود · هداية الحيارى في الرد على اليهود والنصارى

كتاب ذم الملاهي · كتاب الصلاة واحكامها · [illegible] ذكره في الهدي في فقه [illegible] · الفتوحات القدسية · الايجاز في المجاز ذكره السيوطي في [illegible]

جملة ٣٠

قلت ورأيت عدة مقولات نسبها الى كتاب طريق الهجرتين لابن قيم الجوزية

ومن خطه ايضا ان السيوطي ذكر انه الف كتابا في علوم التفسير سماه التحبير يشتمل على عدة ومائة نوع ونوع على ما اشتهر وهذا كان قبل الاتقان في علوم القران والمزهر في علوم العربية وعدها [illegible] في علوم الحديث ومن خطه انتهى

من شعر العلامة ابي محمد علي بن حزم رحمه الله تعالى

مَنْ عذيري من اناس جهلوا ... ثم ظنوا انهم اهل النظر

ركبوا الرايَ عناداً فسروا ... في ظلام تاه فيه من عبر

وطريق الرشد نهج مَهْيَع ... مثلما ابصرت في الافق القمر

وهو الاجماع والنص الذي ... ليس الا في كتاب او اثر

ذكر ذلك في الغيث الذي انسجم [illegible] ولابن حزم ابيات [illegible] وهذه المادة ختمها بقوله

وخير الامور السالفات على الهدى ... وشر الامور المحدثات البدائع

[illegible] ان كنت كاذبه الذي حدثتني [illegible]